Breslau. Jüdisch-Theologisches Seminar
Bericht
1918

Jahres-Bericht

des

jüdisch-theologischen Seminars
Fraenckel'scher Stiftung

für das Jahr 1918.

Zur Gedächtnisfeier für den Stifter,

Montag, den 27. Januar 1919, vormittags 11 Uhr,

Wallstr. 14, 2 Tr.

BRESLAU
Druck von Th. Schatzky G. m. b. H., Neue Graupenstr. 5
1919.

Vorwort.

Mit einer Bearbeitung der Mechilta des R. Simon beschäftigt, will ich im Folgenden einige Beiträge zur Erklärung und Textkritik derselben liefern. Es sind längere und kürzere Bemerkungen, die sich auf verschiedene Stellen des Buches beziehen, bei deren Auswahl ich mich von keinem bestimmten Prinzip habe leiten lassen. Hingegen war für mich, was die Wahl des Themas selber betrifft, ein besonderer Grund maßgebend. Ich habe um so lieber die Mechilta des R. Simon zum Gegenstande meiner diesjährigen Programmarbeit gemacht, als ich damit eine Pflicht der Pietät gegen den vor Jahresfrist dahingeschiedenen Meister, Seminarrabbiner Prof. Dr. I. Lewy, zu erfüllen glaube, dem wir die Wiederentdeckung dieser Mechilta zu verdanken haben.

Über die verloren gegangene Mechilta des R. Simon, die uns nur durch spärliche Zitate mittelalterlicher Autoren bekannt war, herrschte lange Zeit Unklarheit, und erst in der jüngsten Zeit ist es gelungen, über dieselbe Licht zu verbreiten. Noch Zuntz, Gottesdienstliche Vorträge S. 405 A. 5 hatte die irrtümliche Ansicht, die angebliche Mechilta sei nichts anderes als ein kabbalistisches Werk, das man fälschlicherweise dem Mischnalehrer R. S. zugeschrieben habe. Fürst widerlegte diese Ansicht durch die im Literaturblatt des Orients 1845 S. 182 ff. aus dem handschriftlichen Nachlaß Landauers veröffentlichten Kollektaneen aus dem ספר הרזים des R. Todros Halewi, der an 19 Stellen die Mechilta des R. S. zitiert. Aber Fürst geriet in einen nicht weniger verhängnisvollen Irrtum, indem er, verleitet durch die teilweise Ähnlichkeit der mitgeteilten Zitate mit unserer Mechilta, der sogenannten Mechilta des R. J., voreilig den Schluß zog, die angebliche Mechilta des R. S. sei in Wirklichkeit mit unserer Mechilta identisch. Friedmann brachte unsere Kenntnis von der Mechilta des R. S. um einen Schritt weiter, indem er in der Einleitung zu seiner Mechilta-Ausgabe die obige Ansicht Fürsts gründlich widerlegte und die einstige Existenz einer von der Mechilta des R. J. verschiedenen Mechilta über allen Zweifel sicher stellte. Volles Licht aber wurde über unseren Gegenstand erst verbreitet durch die Entdeckung, daß in dem aus Jemen nach Europa gebrachten Sammelwerke מדרש הגדול die Mechilta des R. S. sich zum großen Teile erhalten hat[1]). Durch Hoffmann, welcher an der Hand des Midrasch Hag. nebst einigen gelegentlichen Zitaten und einigen Blättern der Geniza die Mechilta des R. S. herausgab, ist dieselbe weiteren Kreisen zugänglich gemacht worden, und wir sind dadurch in der Lage, in das Werk selbst Einsicht zu nehmen und sind nicht mehr darauf angewiesen, lediglich nach Daten aus zweiter Hand über dasselbe zu urteilen.

[1]) Vgl. Lewy, Ein Wort über die Mech. des R. S., wo diese Erkenntnis zuerst ausgesprochen und im Zusammenhang damit die Mech. des R. S., was Ursprung und Charakter betrifft, zum Gegenstande einer eingehenden Untersuchung gemacht wird.

Und wenn es auch, wie Hoffmann selbst bemerkt, durch den Umstand, daß der Verfasser von Mid. Hag. seine Quellen nicht namhaft macht und oft Erklärungen verschiedensten Ursprungs miteinander verquickt, auch bei einem noch so eingehenden Studium und bei der sorgfältigsten Kritik schwerlich gelingen wird, die aus der Mechilta des R. S. stammenden Midraschim von anderen Bestandteilen mit Sicherheit zu sondern, so sind wir doch nicht mehr an haltlose Kombinationen angewiesen und haben sozusagen festen Boden unter den Füßen.

Was nun den Charakter des Midrasch betrifft, wir meinen die Frage, ob unser Midrasch aus der Schule R. Jsmaels oder der R. Akibas hervorgegangen ist, so gewinnt man schon bei einer oberflächlichen Prüfung die Überzeugung, daß derselbe alle Merkmale eines Midrasch aus der Schule R. Akibas an sich trägt. Nicht so leicht ist die andere Frage zu entscheiden, ob unser Midrasch mit Recht mit dem Namen R. Simons verknüpft wird, und wer wohl als Redaktor unserer Mechilta angesehen werden könnte. Wir glauben, daß wir es hinsichtlich der beiden Fragen zunächst bei der Antwort bewenden lassen müssen, zu welcher mein verewigter Lehrer, Seminarrabbiner Prof. Lewy, gelangt ist. Die Autorschaft R. S.s wird von ihm aus gewichtigen Gründen verneint und die Vermutung ausgesprochen, daß unsere Mechilta möglicherweise darum nach R. S. benannt wurde, weil sie mit einem Ausspruche R. S's beginnt. Was den Redaktor unseres Midrasch betrifft, so weist derselbe nach, daß die in den beiden Talmuden oder in aggadischen Schriften, aus der Midraschsammlung oder im Namen Chiskijas zum zweiten Buche Moses mitgeteilten Erklärungen zum großen Teil in unserer Mechilta sich nachweisen lassen, so daß man unwillkürlich geneigt ist, in Chiskija, dem Sohne R. Chijas, den Redaktor unserer Mechilta zu sehen. So bestechend diese Annahme auch auf den ersten Blick erscheint, so wird sie von ihm dennoch zurückgewiesen. Diese beiden negativen Ergebnisse, zu denen L. gelangt, wurden von verschiedener Seite angefochten, aber nach meinem Dafürhalten mit Unrecht.

Was zunächst die Autorschaft R. S.s betrifft, so macht derselbe geltend, daß eine große Anzahl von Erklärungen, die auf das zweite Buch Moses Bezug haben und in den beiden Talmuden oder in den aggadischen Midraschim aus der Midraschsammlung R. S.s als תני ר' שמעון, zitiert werden, in unserer Mechilta sich nicht findet, woraus mit Recht geschlossen werden muß, daß unsere Mechilta mit der Midraschsammlung R. S.s nicht identisch ist.

Dagegen meint Ginzberg (Lewy-Festschrift S. 413), daß von den dreizehn Stellen, die nach Lewy gegen die Autorschaft R. S. sprechen, nur eine einzige zurückbleibt, nämlich zu Exod. XXII, 1 אפילו חוץ למחתרת אין לו דמים, die aber allein nicht genügt, um der Mech. die Autorschaft R. S.s abzusprechen. Was die anderen Stellen betrifft, so seien sie auf verschiedene Weise zu erklären, zum großen Teil seien es Deutungen, die ursprünglich gar nicht zum Buche Exodus, sondern zu einem anderen Buche gegeben wurden, wenn sie auch auf Exodus Bezug nehmen, weshalb es nicht verwunderlich sei, wenn sie in unserer Mechilta vermißt werden[1]). Bezüglich einer Stelle wird die Richtigkeit der LA bezweifelt[2]), von einer anderen wird behauptet, daß sie mit einer Deutung in unserer Mechilta trotz formaler Verschiedenheit sachlich identisch sei[3]).

---

[1]) Von der Aggada Jer. Pea 15 d: תני ר"ש כשם שניתן שכרן וכו' und ebenso von Pes. r. S. 121 b: תני רשב"י שתי מצות גלה הקב"ה מתן שכרן וכו' wird bemerkt, es gehe aus Sifre Deut. 228 und Midr. Tannaim das. S. 136 hervor, daß die Tannaitischen Midraschim die Aggadot, welche das Verhältnis von כבוד א"וא und שלוח הקן betreffen, nicht unter dem ersten, sondern unter dem zweiten Gebot hätten. Ich habe weder aus Sifre noch aus Midr. Tannaim dies entnehmen können. Von Genesis S. XI תני רשב"י אמרה שבת לפני הקב"ה רבש"ע לכולן יש בן זוג וכו', wird bemerkt, daß diese Aggada zwar sich an Exod. XX, 8 anlehnt, aber dem Wesen nach zu מעשה בראשית gehöre. Desgleichen von Pes. r. S. 166a תני רשב"י אין אנכי אלא לשון נחומים וכו', daß diese Aggada in erster Reihe zu Jes. 51, 12 gehöre. Allein ist denn uns etwas von einem Midr. R. S.s zu בראשית oder gar zu Jesaia bekannt? Im übrigen ist es gar nicht zutreffend, daß die Worterklärung von אנכי zu Jesaia gehört, sie gehört vielmehr zu Exod., wo man sich auf Jesaja berufen konnte, aber in Jesaia konnte man nicht auf Exod. hinweisen, da aus Exod. nichts zu entnehmen ist. Wenn, nebenbei bemerkt, G. behauptet, daß die in Pes. r. 105b im Namen R. S.s gegebene Erklärung zu אנכי nicht von diesem herrühren könne, weil 106a eine andere Erklärung von ihm mitgeteilt wird, so sehe ich dies nicht ein, da das eine als אמר ר"ש, das andere als תני ר"ש mitgeteilt wird, so daß von einem Widerspruch nicht die Rede sein kann.

[2]) Die Angabe in der Pes. r. 78a תני ר"ש בג' דברים נתקשה משה וכו' meint G., müsse emendiert werden, weil die gleiche Aggada in Menachot 29a al תני ר' ישמעאל zitiert wird. Allein wir sehen darin gar keinen Widerspruch. Schließt denn das eine das andere aus? Weil die Aggada als תני ר' ישמעאל zitiert wird und auch in der Mech. des R. J. sich findet, durfte sie darum nicht im Midrasch des R S. stehen? Es ist gar kein Grund, die Pes. r. nach Menach. zu emendieren.

[3]) Die von Jer. Aboda z 41d mitgeteilte Deutung תני ר"ש ואלה המשפטים וכו' מה הסימה הזאת אינה נגלית לכל בריה כך אין לך רשות לשקע עצמך בד"ת אלא לפני ב"א כשרים soll dem Sinne nach gleichbedeutend sein mit dem, was wir in unserer Mech. S. 117 lesen: אשר תשים לפניהם לפני בני ישראל לא נאמר כן אלא לפניהם לפנים שבהן מלמד שאין שונין בדיני ממונות לע"ה. Das sind jedoch ganz verschiedene Deutungen sowohl hinsichtlich des Ausdruckes, welcher gedeutet wird, als auch hinsichtlich der Folgerungen. Was dann noch weiter hinsichtlich Jer. Synhedrin 18a:

An einer anderen Stelle wird die Mechilta emendiert, um einen Widerspruch mit einer von Jer. zitierten Baraita des R. S. zu beseitigen[1]). Alle diese Erklärungen sind jedoch nach meinem Dafürhalten gezwungen und können den Eindruck nicht verwischen, den man bei unbefangener Betrachtung gewinnt, daß unsere Mechilta mit der von den beiden Talmuden und den aggadischen Midraschim zitierten Midraschsammlung des R. S. nicht identisch ist.

Ebensowenig wie die Einwände gegen die Beweise Lewys einleuchtend sind, können die positiven Beweise, welche die Autorschaft R. S.s dartun sollen, überzeugend wirken. Gesetzt auch, daß alle von G. angeführten סתמות im Sinne R. S.s wären, wäre damit die Autorschaft R. S.s nicht erwiesen. Aber die Zahl dieser angeblichen סתמות schrumpft sehr merklich zusammen, da bei vielen die Annahme, sie seien im Sinne R. S.s lediglich auf sehr unsicheren Schlüssen beruht[2]), bei anderen wieder die LA zweifelhaft

---

אשכח תני ר"ש ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם gesagt wird, ist mehr als zweifelhaft. Denn wie aus den Worten ותניא כר' יוסי בר חלפתא וכו' deutlich hervorgeht, soll aus den Worten תשים לפניהם gefolgert werden, daß man den Parteien selbst die Bedingungen vorlegen soll, unter welchen man ihnen Recht sprechen will.

[1]) Um die Mech. S. 124 mit Jer. Kidduschin 59a: תני רשב"י כשם שאין מוכרה לשפחות אחר אישות אף לא שפחות (לשפחות .l) אחר שפחות auszugleichen, wird die Mech. emendiert und gelesen: מכאן אמרו אין אדם מוכר את בתו לשפחות [אחר שפחות ולא לשפחות] אחר אישות. Allein es liegt gar kein Grund zu einer solchen Emendation vor, und הראשון שגרשה wird niemand bei unbefangener Betrachtung auf den Vater, sondern auf den Herrn, der sie geschieden hat, beziehen.

[2]) Warum gibt תנהו ענין לבעור חמץ (XII 18 S. 18) einen befriedigenden Sinn nur nach R. S.? Gerade aus der Mech. d. R. J. VIII (ed. Friedm. 8b) ist ja zu ersehen, wie man auf sehr verschiedene Weise zu beweisen suchte, daß השביתו schon ערב י"ט stattfinden mußte. Somit hätten wir in der Mech. d. R. S. auch eine unter den vielen Ableitungen. Warum muß sie gerade im Sinne R. S.s sein? Das gleiche gilt von XII 19 (S. 19): אין לי אלא שנתחמץ מאחרים וכו'. wenn es auch in Babli Pesachim 28b heißt, daß R. S. diesen Vers zu diesem Zweck braucht. Ein direkter Beleg ist dafür nirgends gegeben, es wird bloß als Antwort auf eine Frage gesagt, ohne daß damit ausgesprochen ist, daß es auch wirklich so sein muß, wie denn überhaupt die ganze Meinungsverschiedenheit zwischen R. Jehuda und R. S. anders begründet sein kann. Daß XII 20 (S. 19): יכול יוצא אדם ידי חובתו בבכורים וכו' nichts beweist, liegt auf der Hand, da es überhaupt kein סתם ist, sondern R. J. Hagelili und R. Akiba die Kontroversanten sind. XII 20 (S. 19): יכול יוצא אדם ידי חובתו בטבל וכו', beweist auch nichts, da die Erklärung Rabinas אפילו תימא רבנן וכו' gar nicht fern liegt. Auf die Stelle XII 46 (S. 29): השמש שאכל וכו' kommen wir später noch zurück. Daselbst בטהור ולא בטמא ist nur ein Beweis e silentio, weil der Unterschied zwischen היתה לו שעת הכושר und לא היתה וכו' nicht hervorgehoben ist. — XIII 13 (S. 36) טרפה וכו' ואסורה בהנאה muß keineswegs im Sinne R. S.s sein, im Gegenteil können wir nachweisen, daß sie im Sinne R. Jehudas aufzufassen ist. Denn unmittelbar vorher heißt es יכול פדאו לאחר מיתה יהא פדוי ת"ל אם לא תפדה

ist [1]). Es bleibt nur eine kleine Zahl von Stellen zurück, die sich als Ansicht R. S.s belegen lassen, ihnen aber stehen ebensoviele סתמות gegenüber, welche bekannten Ansichten R. S.s widersprechen. Wir haben also keinen Grund, von der Ansicht Lewys abzugehen, und dasselbe gilt auch hinsichtlich der Frage, ob etwa Chiskija als Redaktor der Mechilta anzusehen sei.

Abgesehen davon, daß es an sich unwahrscheinlich ist, daß ein Midrasch des Chiskija im Lehrhause Rabs so verbreitet war daß er zu den ספרי דבי רב zählte, wäre es dann auffällig, daß der Midrasch des Chiskija im Talmud nur nach seinem Autor als תנא דבי חזקיה und nicht als ברייתא schlechtweg zitiert wird. Dagegen macht Hoffmann in der Einleitung zu seiner Mechilta-Ausgabe S. XII geltend, daß die Mechilta des R. S. tatsächlich nicht zu den ספרי דבי רב gehörte, und wenn sie auch einmal in der Gaonäischen Zeit als solche bezeichnet wird, so sei daraus kein Schluß für die talmudische zu ziehen. Allein der Beweis L.s stützt sich nicht auf die Bezeichnung bei den Geonim, sondern auf die vielen Baraitot in Babli, die der Mechilta entlehnt sind, aus denen man den Eindruck gewinnt, daß unser Midrasch allgemein verbreitet und bekannt war. Derselben Ansicht war übrigens Hoffmann selbst in seiner Einleitung zu den hal. Midraschim, und die wenigen von ihm in seiner Mechilta-Ausgabe angeführten Stellen, die in unserer Mechilta vermißt werden, reichen nicht hin, diese Ansicht zu erschüttern.

Wie es sich aber auch mit den erwähnten Fragen verhalten mag, so ist uns jedenfalls mit der Mechilta des R. S. eine sehr wichtige talmudische Quelle erschlossen, die geeignet ist, nach den verschiedensten Richtungen Licht zu verbreiten. Daß sie für die Textkritik und das Verständnis der Mechilta des R. J. oft von großem Nutzen ist, ist bereits von Lewy an einzelnen Beispielen gezeigt worden, und auf einzelne Stellen haben auch wir

---

וערפתו את שבא לכלל פדייה בא לכלל עריפה ואת שלא בא לכלל פדייה לא בא לכלל עריפה. Wie leicht einzusehen, muß es umgekehrt heißen: את שבא לכלל עריפה בא לכלל פדייה וכו' עריפה לא בא לכלל פדייה. Jedenfalls wird hier angenommen מת אסור בהנאה, denn sonst hätte doch die Auslösung keinen Sinn, womit die Ansicht R. Jehudas vorausgesetzt wird, da nicht einzusehen ist, warum durch den Tod אסור הנאה eintreten soll. Zum Überfluß heißt es Jer. Kidduschin 63a nach R. S. מת מותר בהנאה. — Was aus dem Umstande zu folgern ist, daß zu XX 11 von den fünf Erklärungen der Mech. d. R. J. in der Mech. d. R. S. nur zwei gegeben sind, kann ich nicht recht einsehen.

[1]) Inbezug auf XII 2 (S. 7) יכל יעבר ניכן וכו' ist zu bemerken, daß in der Mech. d. R. J die LA ר' ישמעאל statt ר' שמעון beglaubigter ist. Dasselbe gilt von XII 7 (S. 10): יכול יהא צריך וכו'.

gelegentlich hingewiesen[1]). Auch der Einfluß der Mech. d. R. S. auf die späteren Midraschim zu verfolgen, ist nicht ohne Interesse. So ist beispielsweise beachtenswert, daß der von Buber herausgegebene Tanchuma aus der Mech. d. R. S. schöpft, während der ältere Tanchuma bekanntermaßen die Mech. des R. J. sehr stark exzerpiert[2]). Auch מדרש אגדה[3]) und

---

[1]) Vgl. Monatsschrift f. G. u. W. 1909 S. 486 ff. Gelegentlich sei auch auf eine Stelle hingewiesen, die so recht zeigt, wie zuweilen der Redaktor der Mech. d. R. J. verfahren ist. Mech. Beschallach VIII heißt es in einem Vergleich zwischen Gott und den Götzen מי כמוך באלו שאחרים קורין אותם אלהות ואין בהם ממש שעליהם נאמר פה להם ולא ידברו אבל הקב"ה אומר שני דברים בדיבור אחד וכו' שנ' אחת דבר אלהים שתים זו שמעתי וגו' הלא כה דברי כאש וכו' וכתיב והגה מפיו יצא. Die letzte Belegstelle steht ganz abrupt, und es ist nicht klar, wozu sie angeführt wird. Ein Blick in die Mech. d. R. S. S. 66 jedoch zeigt, daß hier eine ganze Reihe von Gegensatzpaaren weggelassen wurde und daß ebenso wie dem Prädikat פה להם ולא ידברו, auch den anderen Aussagen inbezug auf die Götzen entgegengesetzte Attribute Gottes gegenüber gestellt wurden. Im Anschluß an פה להם ולא ידברו וכו' heißt es: עינים להם ולא יראו אבל מי שאמר והיה העולם אינו כן אלא עיני ה' המה משוטטים וכו' אזנים וכו' אף להם וכו' usw. bis לא יהגו בגרונם, dem והגה מפיו יצא gegenübergestellt wird. Der Redaktor der Mech. d. R. J. hat nun die ganze Reihe weggelassen und bloß den Gegensatz zum letzten Gliede angeführt, wodurch der Sinn der ganzen Stelle verdunkelt wird. Wie viele Stellen mag es vielleicht geben, die durch derartige Kürzungen unverständlich wurden?

[2]) So heißt es Tanchuma ed Buber S. 37a: מי אמר למשה אני חותנך לא היה יכול לבא אצל משה מה עשה כתב איגרת וקשרה בחץ וירה ובא החץ וכו'. und ebenso lesen wir Mech. d. R. S. S. 87: ר' אליעזר המודעי אומר שלח לו באיגרת וירה לתוך מחנה ישראל. Ebenso entspricht Tanchuma S. 33a: אמר ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקה ראה מה גדולים נסים של הקב"ה וכו' dem Mech. d. R. S. S. 75: ר' ישמעאל בי"ר יוחנן בן ברוקה אומר בוא וראה וכו' während in der Mech. d. R. J. dieser Satz R. Simeon b. Gamliel in den Mund gelegt wird. Ebenso entspricht Tanchuma das: האזנת למצותיו אלו הלכות ושמרת כל חקיו אלו הגזירות der Erklärung des R. Josua in der Mech. d. R. S. das, während in der Mech. d. R. J. die Erklärung R. Js. umgekehit lautet. Es ist allerdingt möglich, daß es sich hier nur um eine verschiedene LA. handelt.

[3]) Vgl. מדרש אגדה ed. Buber Abschnitt יתרו S. 150: מלמד שלא היה יתרו יכול להכנס במחנה ישראל מפני הענן ושרא ביה גירא וכתיב ביה אני וכו' und die oben angeführte Stelle aus der Mech. d. R. S. Ferner S. 152 לא יהיה לך אלהים אחרים וכו' ד' לאוין כתיבין בדיבור זה כנגד ד' מלכיות und Mech. d. R. S. S. 106: ד"א נאמר בפסוק זה ארבעה לאוין למה כנגד ארבע מלכיות. Ferner S. 153: לא תרצח הפכהו כמו לא תרחץ וכמו קול דמי אחיך צועקים אלי מן האדמה וכתיב ברמים לא תרחץ כמו פעמיו ירחץ בדם הרשע. Die Stelle ist unverständlich, es muß כמו לא תצרח heißen, was Schreien bedeutet, und wozu die Belegstelle קול דמי וכו' paßt. Der Absatz וכתיב ברמים לא תרחץ וכו' ist eine Erklärung für sich, wenn er nicht vielleicht ganz fehlerhaft ist. Ebenso heißt es Mech. d. R. S. S. 110: לא תרצח לא תעשה הדם שיהיה צווח, was Hoffm. bereits im צורח emendiert, ganz so wie dies vom Verf. von זרע אפרים zu Pes. r. 124b (ed Friedmann) geschicht. — מדרש אגדה das. לא תנאף לא תהנה הנואף ממך, was fehlerhaft und

תנא דבי אליהו[4]) scheinen unsere Mechilta zu kennen. Doch sei dies nur beiläufig erwähnt, hauptsächlich wollen wir im Folgenden einige Beiträge zur Erklärung und Textkritik der Mech. d. R. S. liefern.

Der Text der Mech. d. R. S. hat sich im großen ganzen korrekt erhalten; daß er aber zuweilen doch sehr mangelhaft ist, zeigt folgende Stelle: Zu XII 49 S. 30 lesen wir: וכל ערל לא יאכל בו לפי שמצינו שהציבור עושין פסח בטומאה בזמן שרובן טמאים יכול יהא יחיד מכריע את הערלה ת״ל וכל ערל לא יאכל בו. Die Stelle gibt schlechterdings keinen Sinn, denn dem Zusammenhange nach könnte nur die Frage lauten, ob wohl etwa auch inbezug auf ערלה die Mehrheit den Ausschlag gebe, so daß בזמן שרובן ערלים das Pesach von ihnen dargebracht werden könnte. Allein, abgesehen davon, daß dies nicht in den Worten יכול יהא יחיד מכריע את הערלה liegen kann, wäre die Frage von vornherein auffällig, da nur טומאת מת inbezug auf צבור aufgehoben ist, nicht aber jede andere Art von Unreinheit, vollends ערלה. Aus unserer Verlegenheit hilft uns eine Stelle im Sifre, in welcher aber die ursprüngliche LA aus unseren Ausgaben vollständig geschwunden ist, so daß auf den ersten Blick jede Beziehung zu unserer Stelle fehlt. Sifre Deut. No. 132 heißt es: ר׳ אלעזר בן מתיא אומר לפי שמצינו שהציבור מביאים פסח בטומאה בזמן (שהם מרובים) [שרובן] טמאים יכול יהיה יחיד מכריע ת״ל לא תוכל לזבוח את

mit Mech. d. R. S. S. 111: ד״א לא תנאף לא תנאה באף gleichbedeutend zu sein scheint, vgl. Pes. r. a. a O. Erwähnt sei noch מדרש אג׳ S. 149 אחד שלוחיה בראשונה כשהלך למצרים הוליך את אשתו וכו׳ וכשפגע באהרן וכו׳ אמר לו על הראשונים אנו מצטערים וכו׳ מיד החזירה היינו דכתיב אחר שלוחיה אחר שלחה ונתן לה גט. Der Herausgeber fügt vor אחר שלחה die Worte ein: ד״א אחר שלוחיה, und zwar weil in der Mech. d. R. J. die Erzählung von der Begegnung mit Ahron im Namen von ר״א המודעי mitgeteilt wird, welcher אחר שלוחיה durch: אחר שפטרה ממנו במאמר erklärt, während die Erklärung שנתן לה גט im Namen R. Josuas gegeben wird. Allein, es ist diese Emendation nicht nötig, da in der Mech. d. R. S. S. 86 ר״א המודעי der Ansicht אחר שפטרה ממנו בגט ist und an seine Ansicht sich die Erzählung von der Begegnung mit Ahron anschließt.

[4]) Vgl. Tanna d'be Elijahu (ed Friedm.) S. 61: וה׳ הולך לפניהם יומם וכו׳ כביכול כאב לפני בנו כרב שנוטל פנס לפני עבדו וכו׳ und Mech. d. R. S. 40: ד״א וה׳ הולך לפניהם ריה״גא אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאמרו כאב שנוטל פונס לפני בנו וכרב שנוטל פונס לפני עבדו; ferner Tan. d'be El. S. 95: פעם אחת הייתי עובר ממקום למקום וכו׳ אמרתי לו לפי שכל אותן בני אדם שאתה רואה בעוה״ז שמספיקין ועומדין במקומה [במקומם] ואין בהן ד״ת לאחר שנה מיתין והולכין להן וכו׳ und Mech. d. R. S. S. 98: פעם אחת הייתי מהלך בדרך וכו׳ והלא כל הרוחות והנשמות שאתה רואה בעולם כולן הוזיין לעפר וכו׳. Auch Tan. d'be E. S. 38: כדי שלא יאמר אדם בעצמו אלך ואעשה דרכין מכוערין ודברים (מכוערין) [שאינן ראויין] אביא עולה שכולה לאישים וכו׳ ist abhängig von Mech. d. R. S. S. 116: ד״א ולא תעלה במעלות וכו׳ יכול יתכוין אדם לחטא כדי שיקריב קרבן ת״ל ולא תעלה במעלות א״ת במעלות אלא במעלות.

הפסח [באחר]. Der Sinn ist klar. Das Pesach, wird gesagt, darf nicht in Unreinheit dargebracht werden, wenn die Mehrheit der Unreinen die Minderheit nur um eine Person übertrifft, und die Andeutung dafür wird im Worte באחר gefunden. Ähnlich wie Sifre heißt es Tosifta Pesach. VI, 2 אין היחיד מכריע את הפסח לעשותו בטומאה, Babli 80a: אין היחיד מכריע את הצבור לטומאה und Jer. 34c: אין היחיד מכריע על הטומאה. Wie nun der Text des Sifre uns jetzt vorliegt, könnte er uns über unsere Mechiltastelle keine Auskunft geben. Allein in der Handschrift מדרש חכמים hat sich eine merkwürdige LA erhalten, sie lautet: יכול יהא יחיד מכריע את הערלה. Daß die LA alt ist, ergibt sich aus einer Anfrage, die an R. Simon b. Zemach Duran gerichtet wurde, vgl. dessen Responsen III No. 120. Er wird befragt, was denn die Worte יכול יהא יחיד מכריע את הערלה an der genannten Sifrestelle bedeuten, und er antwortet, gewiß sei diese LA sinnlos, und richtig sei vielmehr die landläufige LA העולם st. הערלה. Wie wir aber jetzt aus der Mech. ersehen können, ist die LA ערלה keineswegs aus der Luft gegriffen, und vielmehr העולם nur ein unberechtigter Emendationsversuch von irgend einem Abschreiber, um das unverständliche הערלה zu beseitigen. Nun wird uns die Mech. durch Sifre klar und umgekehrt. An unserer Stelle ist ein ganzer Passus ausgefallen, und außerdem muß יכול לא יהא st. יכול יהא gelesen werden. Die ganze Stelle lautet demnach: לפי שמצינו שהציבור עושין פסח בטומאה בזמן שרובן טמאין יכול יהיה יחיד מכריע [את הטומאה ת"ל לא תוכל לזבוח את הפסח באחד יכול לא יהא יחיד מכריע] את הערלה ת"ל וכל ערל לא יאכל בו. Das heißt: Aus לא תוכל לזבוח וכו' wird gefolgert, daß ein Plus von einer Person nicht den Ausschlag gibt inbezug auf טומאה, es könnte demnach eine Frage entstehen, inbezug auf die Halacha der Mischna Pesachim V. 3: שחטו שלא לאוכליו וכו' לערלים ולטמאים פסול וכו' למולים ולערלים לטמאים ולטהורים כשר. Wie nämlich wäre es, wenn das Pesach geschlachtet wurde mit dem Vorsatz: שיאכלו ממנו ערלים ונמול אחד? Soll vielleicht auch hier zur Anwendung kommen der Satz לא תוכל לזבוח את הפסח באחד und das Pesach für פסול erklärt werden? Darauf antwortet der Satz: וכל ערל לא יאכל בו, woraus folgt: כולה ערלה פוסלת ואין מקצת ערלה פסלה[1].

---

[1]) Vgl. Babli Pesachim 61b, woraus zu ersehen, daß dieser Vers allgemein so gedeutet wurde. Über die verschiedene Auffassung von לאוכלין ושלא לאוכלין und ebenso von למולים ולערלים vgl Jer. 32a, wo es inbezug auf die Mischna heißt: הדא אמרה שחטו שיאכל ממנו חצי חבירתו פסול אמר ר' חגיי קומי ר' יוסי תפתר שהיו כולן חולין אמר ליה נתני לשם בני חבורה פסולין אמר ליה בשהיו שם כשרים ושחטו לשם פסולין א"ר אלעזר בששחטו לאוכליו נתכפר לאוכליו ושלא

Was andererseits den Sifre betrifft, so sind entweder die Worte את הערלה — איגרה von hier oder die Stelle ist ganz nach der Mechilta zu emendieren und es ist dort in gleicher Weise wie hier zu lesen.

S. 31: מבית עבדים ר' יהודה אומר יכול שהיינו עבדים לעבדים ת"ל מבית עבדים להם היינו עבדים ולא היינו עבדים לעבדים. Die Stelle ist offenbar korrumpiert, da doch inbezug auf מבית עבדים die Frage aufgeworfen wurde. Wie könnte demnach die Antwort auf Grund dieses Schriftverses allein erfolgen? Vielleicht ist nach Sifra Bechukk. Perek III, 5 zu emendieren. Dort heißt es: מהיות להם עבדים מה ת"ל לפי שנ' ויפדך מבית עבדים יכול שיהו עבדים לעבדים ת"ל להם עבדים היו למלכים ולא היו עבדים לעבדים. Vielleicht ist demnach auch hier zu lesen: ת"ל מהיות להם עבדים, und die Worte להם היינו עבדים könnten sogar als Stütze für unsere Vermutung dienen. Freilich ist die Ableitung des Sifra selbst nicht klar. Man könnte höchstens sagen, weil inbezug auf Israel selbst an dieser Stelle ausdrücklich die Bezeichnung עבדים angewandt wird, so liegt es nahe, auch den Ausdruck מבית עבדים auf Israel und nicht auf die Ägypter zu beziehen. Viel besser ist die Ableitung Mechilta d. R. J. Jetro Abschnitt V: אשר הוצאתיך מארץ מצרים מבית עבדים עבדים למלכים היו אתה אומר עבדים למלכים היו או אינו אלא עבדים לעבדים היו כשאומר ויפדך מבית עבדים מיד פרעה מלך מצרים עבדים למלכים היו ולא עבדים לעבדים. Sifra könnte vielleicht danach emendiert werden, aber an unserer Stelle wäre eine solche Emendation äußerst gewaltsam, und so bleibt uns nichts anderes übrig, als die Mech. d. R. S. nach dem uns vorliegenden Text des Sifra zu emendieren.

לאוכליו אבל אם שחטו משעה הראשונה ונתכפר בו לאוכלין ושלא לאוכליו פסול. Die Stelle ist von den Kommentatoren mißverstanden worden und bedarf der Emendation. Zunächst muß es im Anfange כשר st. פסול heißen. Es wird vorausgesetzt, daß die Teilnehmer aus Tauglichen und Untauglichen bestehen, wenn es nun heißt, das Pesach werde פסול, wenn es für den Teil, der davon nicht genießen darf oder kann, geschlachtet werde, so folgt daraus, daß der Umstand allein, daß es nur für einen Teil geschlachtet wurde, dasselbe nicht ungenießbar mache. Man versteht demnach den Einwand R. Chaggais und die Entgegnung R. Joses, worauf R. Chaggai einen neuen Einwand erhebt, der folgendermaßen lauten muß: בשהיו שם כשרים [ופסולין] ושחטו לשם פסולין [וכשרים ר] א"ר אלעזר יכו'. Der Sinn ist klar. Auf die stillschweigende Frage, daß es doch im zweiten Absatze der Mischna ausdrücklich heißt: לאוכליו ושלא לאוכליו כשר wird geantwortet durch den Ausspruch R. Elasars, der diesen Absatz anders erklärt, als es auf den ersten Blick erscheint. Dieser Ausspruch selbst ist offenbar korrumpiert und muß folgendermaßen lauten: בששחטו לאוכליו [ו]נתכפר (לאוכלין) שלא לאוכליו אבל אם שחטו משעה הראשונה (ונתכפר בו) לאוכליו ושלא לאוכליו פסול. Das heißt; die Mischna spricht von zwei Funktionen, nicht aber von dem Falle, daß die Funktion des Schlachtens selbst geschah לאוכליו ושלא לאוכליו.

S. 36: (י"ג ט"ו) וכל בכור אדם בבניך תפדה מה אני צריך והלא כבר נאמר וכל בכור בני אפדה הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם בני אפדה ואפילו לאחר מיתה. Der Text scheint hier nicht ganz korrekt zu sein, denn zuerst muß bewiesen werden: שהבן חייב לפדות את עצמו und dann, daß seine eigene Auslösung der seines Sohnes vorangeht. Aber auch die Ableitung ואפילו לאחר מיתה aus וכל בכור בני אפדה wirkt hier störend, da dieser Vers weiter unten an Ort und Stelle behandelt wird und nicht hierher gehört, wenn auch vorübergehend in der Frage auf ihn Bezug genommen wird. Was nun die erste Schwierigkeit betrifft, so liegt es auf der Hand, daß ein Satz wie: מלמד שאם לא פדאו אביו שהוא חייב לפדות את עצמו vor 'הוא לפדות וכו gehört. Woraus die Verpflichtung der Selbstauslösung folgt, ist nicht klar. In Babli Kidduschin 29a wird dies gefolgert aus פדה תפדה Num. 18, 15, Jer. Kidduschin 61a aus אדם תפדה, Mech. d. R. J. Bo. XVIII aus וכל בכור בני אפדה, aber die LA. erscheint zweifelhaft; Mech. d. R. S XXXIV 20 S. 164 aus כל בכור בניך תפדה. Wir glauben, daß der Vers וכל בכור אדם בבניך תפדה so gedeutet wurde, als wäre das Prädikat wiederholt: וכל בכור אדם תפדה und וכל בכור בבניך תפדה. Aus 'וכל בכור אדם וכו wurde die Pflicht der Selbst auslösung abgeleitet, und da אדם dem Ausdruck בבניך vorangeht, gleichzeitig gefolgert: הוא לפדות ובנו לפדות הוא קודם.

Was die Deutung לאחר מיתה betrifft, so läßt sie verschiedene Erklärungen zu. Hoffmann erklärte zuerst, es bedeute, der Erstgeborene sei verpflichtet, sich selbst auszulösen, wenn der Vater gestorben ist, ohne ihn ausgelöst zu haben. Eine andere Erklärung führt er im Namen des Verf. von תועפות ראם an, es sei gemeint, wenn der Erstgeborene 30 Tage nach der Geburt gestorben ist. Schließlich erklärt Hoffm., es bedeute, daß auch nach dem Tode des Vaters die Verpflichtung weiter besteht, und die hinterlassenen Güter dafür haften. Diese Erklärung ist allein richtig, nur ist es auffällig, daß sowohl Hoffm. als auch der von ihm angeführte Verf. von תועפות ראם hier eine Stelle im Jer. gänzlich außer acht gelassen haben. Anfangs Chagiga 76a heißt es nämlich: דר' יוחנן ור' יונתן תרתין [צ"ל תריהון] אמרו כל בכור בניך הפדה אפילו לאחר מיתה. Dort ist es aus dem Zusammenhange klar, daß es sich darum handelt, ob die Güter des Vaters nach seinem Tode für das Auslösungsgeld haftbar sind. Es liegt demnach nahe, auch an unserer Stelle בבניך תפדה anstatt בני אפדה zu lesen.

XIV 21, S. 40: וה' הולך וכו' מלמד ששבעה ענני כבוד היו עם ישראל וכו' ואחד שמקדים לפניהם מתקן להם את הדרכים וכו' ועושה להם דרך כרמו:

מישור כענין שנ' כל גיא וכו'. Der Herausgeber erklärt פרטו durch עקום, דרך שיש בו פרטים. Allein Sifre Zutta S. 266 Z. 15 heißt es ועושה להם דרך ואיסרט להלך. Demnach ist פרטו griechische Bezeichnung neben דרך und bedeutet gleichfalls Straße. Das Gleiche gilt von Tosifta Sota IV. 2 ועושה להם את הדרך פרט וכו'. Die Form entspricht dem arab. Sirât.

XIV 13, S. 46: למה ישראל דומין באותה שעה ליונה שברחה מפני בן נץ נכנסה לה לנקיק הסלע ונחש מכונן לפנים וכו'. Der Herausgeber erklärt מכונן nach המכנן את ההבל in der Mischna Para VII, 7. Allein wir glauben, daß es doch einfacher ist, מקנן zu lesen, vgl. Schir. hasch r. c II Vers 14: בשעה שיצאו ישראל ממצרים למה היו דומין ליונה וכו' ומצאה שם הנחש מקנן וכו' vgl. auch Mech. d. R. J. Beschallach c II.

XVIII 11, S. 88: ד"א כי גדול ה' מכל האלהים אמרו מתחלה לא הניח יתרו ע"ז בעולם וכו' עכשיו הודה האלהים בדבר שנ' אלהים כל האלהים מכל האלהים נעמן הודה בדבר יתר ממנו שנ' הנה נא ידעתי כי אין אלהים בכל הארץ כי אם בישראל וכן רחב הזונה שיירה שנ' כי ה' אלהיכם הוא אלהים בשמים ממעל ועל הארץ מתחת. Den Ausdruck שיירה erklärt der Herausgeber nach Jalkut Könige N. 229, wo zu ersehen ist: דנעמן הודה יותר מרחב וא"כ רחב שיירה הודאה יתירה לנעמן. Allein Jalkut Könige ist korrumpiert, das Richtige hat vielmehr Jalkut Josua No. 10 und von dort ergibt sich auch die Erklärung für שיירה. Dort heißt es nämlich: נעמן הודה בדבר יותר וכו' ורחב הודה (nämlich als Jetro), בדבר יותר מהם וכו' רחב שיירה בחלל (als Naeman und Jetro) של עולם בא משה ואמר אתה הראת לדעת וגו' עד ואין עוד אפילו בחללו של עולם. Vgl. דברים רבה c II 28, אגדת שמואל c 9, 6, Sifre Num. S. 180 Z. 23 und Mech. d. R. J. מסכתא דעמלק c I.

XX 3, S. 104: אלהים יכול לפי שנקראו אלהים יכול יש בהן צורך ת"ל אחרים. Die Stelle ist an sich nicht schwierig, und ich erwähne sie bloß, weil sie uns die Möglichkeit eröffnet, eine äußerst schwierige und gleichwohl völlig unbeachtete Stelle in der Mech. d. R. J. zu verstehen. Hier lesen wir nämlich, Jetro c VI: ר' יוסי אומר אלהים אחרים למה נאמר שלא ליתן פתחון פה לאומות העולם לומר אלו נקראו בשמו כבר היה בהם צורך והרי נקראו בשמו ואין בהם צורך ואימתי נקראו בשמו בימי אנוש וכו'. Ganz so lautet der Text im Sifre Deut. No. 43 und מדרש תנאים S. 39, Tanchuma Jetro No. 16, Pes. zutarti, Wehizhir, und doch ist die Stelle nach meinem Dafürhalten völlig sinnlos. Welchen Einwand hätten denn die Heiden erheben können, wenn den Götzen nicht der Name אלהים beigelegt worden wäre? Was kommt es denn auf den Namen an? Hätten die Götzen vielleicht an Macht gewonnen, wäre ihnen der Name אלהים beigelegt worden, und sieht sich die Schrift darum bemüßigt, ihnen den Namen bei-

zulegen, um zu zeigen, daß ihnen die Verleihung des Namens nichts nützt? Alles dies ist mir völlig unverständlich, und was mich noch mehr in Erstaunen setzt, das ist der Umstand, daß die Kommentatoren über die Stelle ohne jede Bemerkung hinweggehen, als wäre sie ohne weiteres verständlich und bedürfte keiner Erklärung. Wir glauben, daß die Stelle nur einen Sinn gibt, wenn umgekehrt gelesen wird: שלא ליתן וכו׳ לומר אלו לא היה בהם צורך לא נקראו בשמו והרי נקראו בשמו ואין בהם צורך. Einer Erklärung ohne Emendation würden wir selbstverständlich den Vorzug geben.

XX 5, S. 105: לא תשתחוה להם השתחויה בכלל היתה ולמה יצאת להקיש אליה מה השתחויה מיוחדת מעשה יחידי והייבין עליה בפני עצמה בין שהוא עובדו בין שאינו עובדו כך כל עבודה המיוחדת לשם וכו׳ ומה הן העבודות המיוחדות לשם זביחה וקטור השתחויה ונסוך אם עבד וכו׳, vgl. Mech. d. R. S. weiter unten S. 149, Mech. d. R. J. c VI, Sifre Deut. S. 148, מדרש תנאים das. S. 99. Synhedrin 60b, 63a Jer. das. 25b und Sabbat 9c, Pes. zut., Wehizhir S. 25. Unsere Stelle scheint gegen die Baraita des Chiskija Jer. Sabbat 9c zu streiten, denn dort heißt es: זביחה מלמדת על הכל והשתחויה מלמדת על עצמה שאינה מעשה. So lautet auch die Baraita in Babli Synh. 60b, und es scheint aus ihr hervorzugehen, daß השתחויה nicht zu den עבודות פנים gehört, vgl. Tosaf. s. v. המקטר und Raschi s. v. זביחה לפי שיצאה und זובח ה״ל. Aber über diesen Widerspruch könnte man sich vielleicht hinwegsetzen; schwieriger ist, daß unsere Baraita der Baraita weiter unten XXII 19 S. 149 widerspricht, denn dort heißt es: מה זו מעשה וכו׳ inbezug auf זובח לאלהים יחרם, so daß also זביחה und nicht השתחויה die Norm ist. Um diesen Widerspruch auszugleichen, könnte man vielleicht annehmen, daß unsere Mechilta zwischen זביחה und השתחויה keinen Unterschied macht und beide zu den עבודות פנים zählt. Es wird nur השתחויה hier angenommen als Norm für אזהרה, während זביחה weiter unten als Norm inbezug auf עונש gilt. Demnach wird es vielleicht nicht zufällig sein, wenn hier השתחויה zwischen קטור und נסוך eingeschaltet wird, während gewöhnlich מנסך unmittelbar auf מקטר folgt, z. B. Mischna Synhedrin VI, 7, und sonst. Vielleicht soll hier gerade dadurch an die Reihenfolge des Dienstes im Tempel erinnert wird. Dort war השתחויה nach קטרת, vgl. Tamid VI Ende. Auffallend ist die Frage Synhedrin 60b inbezug auf die Mischna, warum unter den dortigen Diensthandlungen nicht auch זורק aufgezählt wird. Allein es liegt ja die Antwort nahe, daß המזבח der umfassende Ausdruck für alle Opferhandlungen zusammen ist. Vielleicht wurde die Frage aufgeworfen, weil man unter מקטר—הקטרת אימורים verstand. Allein, es kann הקטר קטורת da-

runter verstanden werden. Daran schließt sich נסוך היין an. Es bleibt noch zu erklären, woher die Baraitot, die השתחויה nicht als Norm für עבודת פנים ansehen, das Verbot für diese ableiten. Sie scheinen den Schriftvers ולא יזבחו עוד את זבחיהם לשעירים als Grundstelle für das Verbot zu betrachten, vgl. Synhedrin 61a und Tosafot das s. v. ומנין. Auch Jer. 25a hat vielleicht diese Ansicht. Auffällig ist Maimuni, welcher Buch der Ges. Verbote No. 4 als Verbot für זביח קטיר נסוך השתחויה den Vers ולא יזבחו וכו׳ anführt. Für השתחויה ist ja ein Verbot direkt gegeben durch ולא תשתחוה וכו׳.

XX 9, S. 108: ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך זו היא שב"שא אין שורין דיו וסממנין וכו׳ ואין נותנין בשר בצל וביצה ע"ג האש ולא תבשיל לתוך התנור אלא כדי שיצולו מבעוד יום וב"ה מתירין בכולן וכו׳. Das ist gegen unsere Mischna Sabbat I 10, aus der hervorzugehen scheint, daß im Falle אין צולין בשר בצל וכו׳ auch ב"ה mit ב"ש übereinstimmt. Hierbei ist jedoch beachtenswert, daß Hal. Ged. ed מקיצי נרדמים auch in der Mischna וב"ה מתירין liest, während es in den älteren Editionen wie in unseren Mischnajot heißt. Ebenso wie Hel. Ged. liest ס׳ העתים S. 8, und wie der Herausgeber daselbst A 46 bemerkt, auch ראב"ן N. 338. Während es jedoch in ה"ג und ס׳ העתים vielleicht bloß Schreibfehler ist, kann das für ראב"ן nicht angenommen werden. Die LA. ist äußerst auffallend, da Tosifta I. 20 und Jer. Sabbat 4a ausdrücklich erklären, daß im Falle von אין צולין Bet Hillel gleicher Ansicht wie ב"ש ist, vgl. auch Babli 18 b.

XX 10, S. 108: ויום השביעי שבת אין לי אלא מצות עשה מצות לא תעשה מנין ת"ל לא תעשה כל מלאכה אין לי אלא מ"ע ומצות ל"ת מיתה מנין ת"ל (ל"א ט"ו) כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת עונש שמענו אזהרה לא שמענו ת"ל (שם ט"ז) ושמרו בני ישראל את השבת אין לי אלא עונש ואזהרה למלאכת היום עונש ואזהרה למלאכת לילה מנין ת"ל מערב עד ערב אם אינו ענין ללילי יום הכפורים הנהו ללילי שבתות אין לי אלא מ"ע ומצוה ל"ת עונש שמענו וכו׳ את השבת מיתה מנין ת"ל מחלליה מות יומת. Die Worte עונש שמענו וכו׳ את השבת geben keinen Sinn, da bereits עשה ול"ת nachgewiesen wurde. Es scheint, daß die Worte ת"ל וכו׳ את השבת nach unten Z. 16 vor אין לי versetzt werden müssen. Die Worte עונש שמענו אזהרה לא שמענו gehören vielleicht an den Anfang, so daß die ganze Stelle lauten müßte: ויום השביעי שבת [מיכלל שנ׳ כל העושה מלאכה ביום השבת מות יומת עונש שמענו אזהרה לא שמענו ת"ל ויום השביעי שבת][1]) אין לי אלא מ"ע וכו׳ מות יומת (עונש שמענו אזהרה לא לא שמענו ת"ל ושמרו בני ישראל

---

[1]) Zur Ergänzung מיכלל שנ׳ וכו׳ sei bemerkt, daß es in ähnlicher Weise bei לא תגנב, לא תרצח, לא תנאף, und לא תענה heißt. Vgl. תוספות ישנים zu Joma 81b, wo die Frage berührt wird, ob allenthalben ein besonderer Beleg für die Nacht neben dem Tage erforderlich ist.

את השבת) אין לי אלא עונש ואזהרה למלאכת היום וכו' ללילי שבתות [אין לי אלא מ"ע מצות ל"ת מנין ת"ל ושמרו בני ישראל את השבת] אין לי אלא מ"ע ומצות ל"ת וכו.

S. 109: ובהמתך למה אני צריך אם לומר שלא יעשה בה מלאכה הרי כבר נאמר לא תעשה כל מלאכה מה ת"ל ובהמתך שלא ישכיר אדם בהמתו לגוי ולא ישאילנו ושלא תצא במשוי בשבת[1]. Hier scheint der Sammler von Midr. Hag. nicht vollständig exzerpiert zu haben, denn fast wörtlich heißt es so Midr. Tannaim Deut. V. 14 S. 22 und dort folgt noch ein Zusatz, der hier fehlt. Dort heißt es: וכל בהמתך למה אני צריך וכו' שלא ישכיר אדם בהמתו לגוי יכול ירבין לה יתר ותאכל ויאחז לה עשבים ותאכל ת"ל אתה [יכול יהוד אחריה שלא תהיה תולשת ועוקרת ת"ל אתה] מה אתה מדעת עצמך מלאכת עצמך אף היא מדעת עצמה מלאכת עצמה. Da es nun in der Mech ganz ähnlich so inbezug auf קטנים heißt: יכול יחזור אחריהם שלא ישברו חרסים שלא ינתזו צרורות ת"ל אתה מה אתה מדעת עצמך מלאכת עצמך אף הן מדעת עצמן מלאכת עצמן, so kann man fast mit Sicherheit annehmen, daß die gleiche Deutung auch inbezug auf בהמה ursprünglich in der Mech. sich vorfand, und lediglich vom Sammler ohne einen ersichtlichen Grund, und wie es scheint, lediglich der Kürze wegen, weggelassen wurde. Was יתר betrifft, das nach Hoffm. Gras bedeuten soll, wie יתור הרים Job. 39, 8 oder vielleicht gar: was auf dem Felde im siebenten Jahre zurückgeblieben ist, wie ויתרם האכל חית השדה, so glaube ich, daß es in יתור zu emendieren ist, wozu der Ausdruck ירבין sehr gut paßt, während es bei ויאחז־עשבים heißt.

XXI 6, S. 118: כי תקנה עבד עברי זה שהיא מוכר את עצמו וכו'. Es ist wohl כי ימוך אחיך ונמכר לך וכו' zu lesen, da es doch gleich darauf heißt: בא הכתוב ללמדך לשון קצרה כי תקנה עבד עברי בין שמוכר את עצמו ובין שבית דין מוכרים אותו וכו, dieser Vers demnach nicht bloß

---

[1]) Es ist also hier deutlich gegeben, daß נין התורה־שכירות verboten ist, daß auf diesen Fall nicht verwendbar ist der Satz: שכירות לימא ממכר הוא, im Gegensatze zur Frage Babli, Aboda Z. 15a: שאלה קנייה ואגרא קנייה Nichtsdestoweniger ist die Ansicht, der Verkauf von Arbeitstieren sei verboten גזירה גזירה מכירה משום שאלה ומשום שכירות משום נסיוני einleuchtender sls die Annahme. Jedoch versteht Jer. unter נסיוני etwas ganz anderes als Babli, wobei das Merkwürdige ist, daß Jer. die ursprüngliche Version aufbewahrt zu haben scheint, trotzdem im Jer. selbst die Erklärung im Namen der babylonischen Amoräer mitgeteilt wird, vgl. Jer das. 39d: ר' אמי בבליי' בשם רבנן דתמן פעמים שמוכרה לו לניסיון והוא מחזירה לאחר ג' ימים ונמצא עובד עבודה בבהמתו של ישראל. Hingegen heißt es in Babli ganz verschieden davon: רזמנין דזבנה לה ניהליה כמוך לשקיעת החמה דמעלי שבתא וא"ל תא ניסייה ניהליה ושמעי' ליה לקליה ואזלא מחמתיה וכו והוה ליה מחמר וכו'.

מוכר עצמו bedeutet.[1]) Das. S. 119: ד"א יעבד שלא ימכר אומנתו לאחר לא יעשנו בלן לרבים ספר לרבים וכו' יכול אפילו היתה אומנתו כך ת"ל יעבד. Es kann nicht beide Mal auf denselben Vers Bezug genommen sein. Es muß im Anfang: יעבד עמך (Lev. 25,40) oder ועבדך (Deut 15, 12) heißen. Auch Mech d. R. J. Absch. I ist hier korrumpiert und vor מכאן אמרו לא ישיבנו רבו באומנות שהיא משמשת לרבים וכו' muß ergänzt werden יעבד עמך oder יהיה עמך (aus der unmittelbar vorangehenden Stelle כשכיר כתושב יהיה עמך).

XXI 16, S. 127: מנין שאינו חייב עד שיגנוב בעדים ת"ל כי ימצא איש גונב ומנין שאינו חייב עד שימכור בעדים ת"ל ומכרו: ונמצא בידו ונמצא פרט למי שמצויין בידו יצא האב שגנב את בנו ומלמד תינוקות וכו' שהן מצויין בידן תמיד יכול מכרו לאחד מקרוביו יהא חייב ת"ל גנב נפש מאחיו עד שיפרישנו מאחיו או יכול לפי שמצינו בעבד כנעני שכיון שנתן בו דמים קנה יכול אף זה כן ת"ל ומכרו ונמצא בידו מגיד שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו ר' יהודה אומר משיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנ' והתעמר בו ומכרו.

Die Stelle ist nach meinem Dafürhalten äußerst schwer zu erklären. Zunächst ist die Kontroverse zwischen R. Jehuda und den Weisen unverständlich, da sie von ganz verschiedenen Dingen sprechen. Die erste Ansicht spricht offenbar davon, daß der Dieb nur straffällig wird, wenn die gestohlene Person bereits in den Besitz des Käufers gelangt ist, das ist רשות לוקח, während R. J. die Bedingung stellt, daß der Dieb die gestohlene Person zu Dienstleistungen benützt hat. Diesen Sinn haben offenbar seine Worte nach der Schriftstelle, auf die er sich beruft, und so ergibt es sich auch aus Synhedrin Absch. אלו הן הנחנקין Mischna 1 und Sifre Deut. No. 273. Ferner ist schwierig, daß die Deutung von ונמצא בידו fortwährend wechselt. Zunächst wird ונמצא בידו auf den Käufer bezogen, wie es der einfache Wortsinn verlangt, und darauf beruht der Beweis für den Satz: שאינו חייב עד שימכור בעדים. Es muß demnach auch gelesen werden: ת"ל ומכרו ונמצא בידו ohne Trennungspunkte. Gleich darauf wird aus ונמצא בידו gefolgert פרט למי שמצויין בידו, es wird also ונמצא בידו gegen den einfachen Wortsinn auf den Dieb bezogen. Dann wiederum in dem Passus: או יכול לפי שמצינו בעבד כנעני וכו' wird der Ausdruck auf den Käufer bezogen. Vielleicht läßt sich die Stelle nach Midr. Tann. Deut. 24, 7 erklären.

---

[1]) Auch Z. 9 ד"א שש שנים יעבוד לרבות את המטיל בשוק וכו' scheint korrumpiert zu sein Denn aus den Worten, aus welchen unmittelbar vorher gefolgert wurde, daß בורח ersatzpflichtig ist, kann nicht zugleich für חלה und מטיל בשוק das Gegenteil deduziert werden Der Beweis für diese beiden Letzteren muß von ובשביעית יצא ausgehen, und beide Absätze in Z. 9 sind wohl in einen Satz zusammenzuziehen.

Dort heißt es: ד"א מאחיו מבני ישראל ר' ישמעאל אומר והלא בידוע שאחיו בן ישראל ומה ת"ל מאחיו מ' ישראל אלא מגיד שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו וישתמש בו שנ' והתעמ' וכו' ד"א מאחיו אינו חייב עד שיבדילנו מאחיו ומקרוביו במכירה מיכן אמרו נשתמש בו ומכרו לאחד מקרוביו וכו' פטור. Vielleicht ist vor ר' יהודה ein Passus einzuschieben: ד"א (oder משום ר' ישמעאל אמרו) מאחיו מגיד שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו. Dann würde wenigstens die Ansicht R. Jehudas sich gut anschließen und unter לרשותו sowohl in den Worten des תנא קמא als R. J.'s. wäre רשות הגנב zu verstehen. Die andere Schwierigkeit, daß die Bedeutung von ונמצא בידו fortwährend wechselt, wäre allerdings dadurch noch nicht beseitigt. Es müßte der Passus אי יכול וכו' לרשותו nach Z. 7 vor ונמצא פרט למי וכו' versetzt werden. Dann würde mit ונמצא פרט die neue Version beginnen, welche ונמצא בידו auf den Dieb bezieht, und es brauchte auch in diesem Falle vor R. J. nichts eingeschaltet zu werden, sondern es würde genügen, die Worte ונמצא בידו מגיד שאינו חייב עד שיכניסנו לרשותו zweimal zu setzen. Wie es sich aber auch damit verhalten mag, es scheint uns der Text nicht in Ordnung zu sein, vgl. über die verschiedene Bedeutung von ונמצא בידו Raschi und Nachmanides zur Tora. Aus unserer Stelle ergibt sich auch, daß die Worte מכרו ועדיין ישנו ברשותו פטור in der Baraita Synhedrin 85b sich auf den Dieb beziehen, und nicht wie Raschi erklärt: ועדין ישנו ברשותו ברשות הגנב. Darauf weist auch Tosifta Baba Kama VIII, 1 hin: גנבו ולא מכרו או שמכרו ועומד בשוק פטור.

XXI 19, S. 128: רק שבתו יתן ורפא ירפא עלו בו צמחין מחמת המכה חייב לרפאתו וליתן לו שבתו שלא מחמת המכה חייב לרפאתו ופטור ליתן לו שבתו דכתיב רק שבתו יתן שבתו ולא שבת שבתו. Ganz so wie hier heißt es Maimuni, חובל ומזיק II 19: עלו בו צמחים שלא מחמת המכה חייב לרפאותו ואינו נותן לו דמי שבתו. RABD greift Maimuni an, und die Kommentatoren geben sich alle erdenkliche Mühe, Maimuni zu rechtfertigen. Denn abgesehen davon, daß die Entscheidung jedes Vernunftgrundes entbehrt, ist sie auch gegen die ausdrückliche Bestimmung der Baraita Baba K. 85a: עלו בו צמחים וכו' שלא מחמת המכה אינו חייב לרפאותו, und gegen die Mischna VIII, 1, welche schlechtweg lautet: עלו בו צמחים וכו' שלא מחמת המכה פטור. Alle Antworten verfehlen das Richtige. Vielmehr ist die einzig richtige Antwort, daß Maimuni hier der Mechilta gefolgt ist. Und dennoch, obgleich durch die Entscheidung Maimunis das hohe Alter des uns vorliegenden Textes bestätigt wird, glauben wir, daß er der Emendation bedarf, und daß folgendermaßen zu lesen ist: שלא מחמת המכה [אינו חייב לרפאותו ופטור ליתן לו שבתו ר' יהודה אומר אף

וכו' ופטור לרפאותו חייב [מחמת המכה. Vgl. die oben angeführte Baraita und Tosifta Baba K. IX, 4 Jer. 6b[1]).

XXI 37, S. 137: יכול גנב וירש ואח"כ טבח גנב והקדיש ואח"כ טבח יהא משלם תשלומי ארבעה וחמשה ת"ל כי יגנוב איש שור או שה וטבחו או מכרו מה גנבה שאינה שלו אף טביחה ומכירה שאינה שלו יצא זה שהוא שלו. Vgl. Baba K. VII, 4 Babli 76a. Unsere Stelle ist äußerst interessant und eröffnet uns einen ganz neuen Gesichtspunkt zur Erklärung der Mischna. Was zunächst den Widerspruch mit der von Babli 79a angeführten Tosifta VII, 14 betrifft, in der es heißt גנב והקדיש משלם ד"וה, so ist er leicht nach der Weise von Tosafot 79a s. v. גנב durch die Annahme zu beseitigen, daß die Tosifta von קדשי ב"ה spricht, in welchem Falle mit Recht gesagt werden kann מה לי מכרו להדיוט מה לי מכרו לשמים, während die Mech. hier ebenso wie die Mischna von קדשי מזבח redet. Nun ist in der Mechilta der Grund angegeben: יצא זה שהוא שלו, was sich nicht bloß auf גנב וירש, sondern auch auf גנב והקדיש bezieht. Wir verstehen darum, warum in der Mischna גנב משל אביו ומת אביו ואח"כ טבח וכו' und גנב והקדיש zusammen aufgeführt werden. Die Mech. nimmt also nicht bloß an, daß die Consecration giltig ist, sondern noch mehr, daß dadurch das Tier Eigentum des Diebes wird. Das widerspricht den landläufigen Voraussetzungen, da man nicht begreift, wie das Tier gerade durch die Weihung für den Altar Eigentum des Diebes werden sollte. Ja noch mehr der Wortlaut in Babli 76a spricht vor allem dagegen, daß durch die Weihung etwas an den Eigentumsverhältnissen geändert wird, denn es heißt inbezug darauf: מכרו לשמים מעקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן. Aber was auf den ersten Blick auffällig erscheint, ist es in Wirklichkeit keineswegs, wenn wir uns nur an die Mischna in Gittin V, 5 erinnern: ועל החטאת הגזולה שלא נודעה לרבים שהיא מכפרת. Insofern kann also auch inbezug auf גנב והקדיש gesagt werden יצא זה שהוא שלו. Auf die Frage, ob von לפני יאוש oder

[1]) Nach der Auffassung des Babli existiert neben der Ansicht das R. J. und seiner Kontroversanten noch eine dritte Ansicht. Den Schlußsatz der Baraita nämlich חב"א שבתו ורפואתו כל שחייב בשבת חייב בריפוי ושאינו חייב בשבת אינו חייב בריפוי erklären sie dahin, daß nach dieser Ansicht selbst מחמת המכה auch die Heilungskosten nicht erstattet werden. Diese Interpretation gibt Babli nach seinem Prinzip, in solchen Fällen, wie sie die Baraita bietet, die Frage aufzuwerfen חכמים היינו ת"ק. Nach Jer. jedoch, der eine solche Frage nicht aufzuwerfen pflegt, werden wir in der Tat annehmen, daß zwischen ת"ק und חכמים keine Meinungsverschiedenheit besteht. Dies werden wir um so leichter tun können nach dem Wortlaut der Tosifta, wo es umgekehrt heißt כל שחייב לרפואות [צ"ל לרפאותו] חייב ליתן לו [צריך להשלים שבתו] וכל שפטור מלרפאותו פטור מליתן לו שבתו.

לאחר יאוש die Rede ist, brauchen wir, uns nicht näher einzulassen, vgl. Jer. Gittin 47b und Babli das. 55a und Baba K. 66a und 68b.

Das. S. 137: וטבחו או מכרו [ולא] מי שאין חייב על טבחו אלא משום מכרו יצא הגונב את הקדשים וטבחן שהוא חייב כרת משום שוחט קדשים בחוץ שהא פטור מתשלומי ארבעה וחמשה. Hoffmann erklärt, die Stelle sei im Sinne der bekannten Ansicht des R. Nechunja b. Hak., daß כרת von Bezahlung befreit. Obgleich diese Erklärung auf den ersten Blick plausibel erscheint, ist es mir doch nicht einleuchtend, daß סתם מכילתא im Sinne R. Nech.s sei. Außerdem ist es nicht einmal ausgemacht, daß R. Nech. im allgemeinen behauptet, daß כרת von Bezahlung befreit und nicht vielmehr lediglich יוה"כ in dieser Beziehung dem Sabbat gleichsetzt, vgl. Jer. Kutubbot 27c. Nach G., Lewy-Jubelschrift S 419 wird an unserer Stelle aus der Zusammenstellung von טבחו או מכרו nur gefolgert, daß die Strafe von ד"ה nur dann stattfindet, wenn das Schlachten nicht strenger bestraft wird als das Veräußern, und da bei קדשים das Schlachten mit כרת bestraft wird, fällt die Strafe von ד"ה weg. Es braucht demnach auch im Anfang nicht ולא ergänzt zu werden. Allein, dieser Sinn läßt sich beim besten Willen nicht in diesen Worten wiederfinden. Anstatt: מי שאין חייב על טבחו אלא משום מכרו müßte es ganz anders heißen, etwa: מי שאין חייב על טבחו יותר ממה שהוא חייב על מכרו, oder sonst wie, nur nicht so, wie es wirklich heißt. Wir glauben, daß es umgekehrt heißen muß: ולא מי שאין חייב על מכרו אלא משום טבחו. Demnach besagt der Satz gerade umgekehrt, daß der Dieb für טביחה nicht ד"ה zahlt, obgleich er wegen שוחט קדשים בחוץ Ausrottungsstrafe sich zuzieht, weil hier מכרו nicht angängig ist nach dem bekannten Satz: המוכר עולתו ושלמיו לא עשה כלום, Pesachim 89b. Das entspricht ganz genau der Ansicht von R. Simon b. Lakisch nach Baba K. 77b: הני קדשים הואיל דכי מזבין קדשים לא הויא מכירה לתניהו בטביחה. Was die Frage betrifft, wozu die Ableitung aus וטבחו או מכרו nötig ist, da es doch aus וגונב מבית האיש folgt, so ist die von Hoffm. und G. gegebene Antwort, daß die Mech. im Sinne R. S.'s. sei, nach dem וגונב מבית האיש auf קדשים שחייב באחריותן anwendbar ist, nach meinem Dafürhalten unmöglich, da es doch gleich darauf heißt: יכול יהא חייב תשלומי כפל ת"ל וגונב מבית האיש וכו' מבית האיש ולא מבית ההקדש und offenbar doch von denselben קדשים die Rede ist, von denen früher gesprochen wurde. Die Antwort ist wohl die, daß bei ד"ה der Ausdruck מבית האיש sich nicht findet, sondern nur bei כפל. Der Satz שאם אין כפל אין ד"ה ist nicht so selbstverständlich und wird nach einer Ansicht nicht von

Allen akzeptiert, so daß es nicht auffällig ist, wenn der Mech. die andere Ableitung näher lag.

XXII 2, S. 138: מה זה אם מוחה בידו להורגו קדם להורגו אף זה אם מוחא להורגו קדם להורגו. Hoffm. erklärt: מוחא כמו מכה. Allein, dann würde der Ausdruck מוחה בידו ganz müßig dastehen, denn wie er schlägt, ist doch gleichgültig. Wir glauben, daß es so viel bedeutet wie: wenn es in seiner Hand liegt, wenn er die Möglichkeit hat, und daß der Ausdruck zu vergleichen ist mit: מומחה לרבים, was doch auch so viel bedeutet als: mit der Befugnis versehen, Recht zu sprechen. Auch המחהו אצל חנוני, Baba m. IX 12, läßt sich vergleichen.

Das אם אין לו מלמד שאין שמין לו בראוי כבמוחזק. Die Stelle bedarf der Erklärung. Sie kann nicht etwa bedeuten, daß man nicht wartet, bis eine Schuldforderung des Diebes fällig wird, denn die Mech. hätte dann den gleichen Ausdruck gebraucht wie weiter: מלמד שאין ממתינין לו עד שימות האב וכו'. Außerdem kommt der gleiche Satz weiter unten S. 141 vor: מיטב שדהו וגו' מלמד שאין שמין בראוי כבמוחזק, und dort ist diese Erklärung von vornherein nicht möglich. Es kann auch nicht bedeuten, daß man sich von dem Diebe selbst nicht durch eine Schuld bezahlt macht, die erst später eingeht, da er selbstverständlich mit seinem ganzen Vermögen für den Diebstahl haftet, auch mit allem, was er später erwirbt. Es kann demnach nur bedeuten, daß der Erbe des Diebes nicht bezahlt von Gütern, die er erst nach dem Tode seines Vaters vom Großvater geerbt hat. Die Stelle weiter unten wird bereits von Jer. Gittin 46c in diesem Sinne erklärt: כרמו פרט לראוי כבמוחזק ר' אלעזר בשם ר' ניסא בשחפר אביו בור והזיק בחיי אביו ונפלו לו נכסים לאחר מיתת אביו וכו' לפום כן צריך מימר כרמו פרט לראוי כבמוחזק. Die gleiche Bedeutung muß der Satz hier haben, obgleich hier durch diese Deutung der Zusammenhang der Schrift durchbrochen wird. Vgl. Tosifta Bechorot VI, 19: נזק וחצי נזק ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה כולן אין נוטלין בראוי כבמוחזק und Mischna das. VIII, 9. Es ist selbstverständlich, daß dies alles eben so wie כ"ח וכתובת אשה sich nur auf die Erben bezieht. Vgl. Baba b. 157a und 159a und R. Ascher Bechorot, Ende des Abschnittes יש בכור. Zugleich ergibt sich aus unserer Stelle indirekt, daß von den Gütern, die beim Tode zurückgeblieben sind, die Schuld eingefordert wird Wir hätten demnach hier den Fall, den die Mischna Baba K. X, 1 behandelt: הגוזל ומאכיל את בניו והניח לפניהם פטורין מלשלם ואם היה דבר שיש בו אחריות חייבים לשלם, und zwar würde sich aus unser Mech. ohne weiteres

ergeben, daß die Erben zahlungspflichtig sind, auch im Falle הנ״ח להם קרקע und nicht bloß wenn גזלה קיימת.[1])

XXII 30, S. 139: יכול הגונב את בנו ומכרו יהא (חייב) [משלם] תשלומי (כפל) [כפול] ודין הוא מה אם אלו שאין חייב על מכירתן מיתה משלם תשלומי (כפל) [כפול] בנו שחייב על מכירתו מיתה אינו דין שישלם תשלומי כפל ת״ל משו״ר וכו׳ מה אלו מיוחדין שזכאי במכירתן יצא בנו שאין זכאי במכירתו. Auf den ersten Blick scheint es, daß unter בנו der eigene Sohn zu verstehen ist, und wenn es dann im ק״ו heißt בנו שחייב על מכירתו מיתה, müßte es demnach erklärt werden, die Todesstrafe würde stattfinden, wenn ein Fremder den Diebstahl begangen hätte. So wird die Stelle auch von Hoffm. aufgefaßt. Allein, abgesehen davon, daß die Erklärung an sich gezwungen ist, begreift man nicht, wie die Veräußerung כפל nach sich ziehen soll. Gewöhnlich steht מכירה mit כפל in keinem zusammenhang, und es hätte vielmehr דו״ה heißen müssen. Wir glauben daher, daß unter בנו der Sohn eines Anderen zu verstehen, ומכרו aber zu streichen ist. Der Sinn ist demnach klar. Für den Diebstahl und die Veräußerung eines Menschen ist die Todesstrafe gesetzt. Für den bloßen Diebstahl jedoch ist keine ausdrückliche Bestimmung gegeben. Man könnte jedoch auf Grund eines ק״ו folgern, daß für den Diebstahl allein zum mindesten כפל gesetzt ist.

XXII 4, S. 140: ושלח את בעירה בהמה שהיתה מהלכת כדרכה בר״ה ונפלה לגינה וניהנית אם שלא מאיליה משלמת מה שניהנית ואם מאילה משלמת מה שהזיקה, vgl. Mischna Baba K. VI 2, Tosifta I 7, Jer. 5b,

[1]) Vgl Babli das. 111b und Jer. 7b: ר׳ יונתן אמר בשהניח לפניהם קרקע ריש לקיש אמר בשהניח לפניהם גוף הגזלה רב אמר יורש כמשועבד בשם שאין מלוה בעדים גובה ממשועבדין כך אינה גובה מיורשין שמואל אמר דאיקני אינו גובה ממשועבדין הא מבני הרי גובה. Diese Stelle wird, so weit sie Rab und Samuel betrifft, völlig mißverstanden. Die Worte הא מבני הרי גובה sind vielleicht nur אשגרה aus Baba m 8a, wie bereits נו״ב ירושלמי bemerkt, aber dies ist nicht wesentlich, hauptsächlich handelt es sich darum, zu welchem Zweck der Ausspruch Samuels überhaupt angeführt wird Es wird stillschweigend auf die Mischna Baba b IX, 8 Bezug genommen, woselbst es heißt: נפל הבית עליו ועל אביו וכו׳ והיתה עליו כתובת אשה וב״ח יורשי האב אומרים הבן מת ראשון וכו׳ בעלי החוב אומרים האב מת ראשון וכו׳ Nun ist hier die Behauptung der Gläubiger nur verständlich unter der Voraussetzung, daß die Kinder die Schuld des Vaters begleichen müssen von Gütern, die der Vater zurzeit der Kontrahierung der Schuld noch nicht besessen hatte. Behauptet nun Samuel דאיקני אינו גובה ממשועבדין so ergibt sich im Hinblick auf die angeführte Mischna, daß er der Ansicht ist יורש אינו כמשועבד Dementsprechend muß auch im Folgenden anders gelesen und die Antworten vertauscht werden. Auf die Frage: ולית היא פליגא על דרב דאמר יורש כמשועבד וכו׳ muß die Antwort lauten: פתר לה בשהניח לפניהם גוף הגזלה und auf die Worte: לא כן אמר שמואל דאיקני אינו גובה ממשועבדין muß die Antwort lauten: פתר לה בשהניח לפניהם קרקע.

Babli 57b. Zu erklären, daß ואם מאליה וכו׳ soviel bedeute wie: ואם ירדה מאליה, hat eine gewisse Schwierigkeit, da nach dem einfachen Wortlaut in נפלה selbst ein Unterschied gemacht wird, nicht aber zwischen נפלה und ירדה. Möglich ist, daß, entsprechend, der Ansicht des R. Kahana in Babli 58a, zwischen הוחלקה במימי רגליה und dergleichen einerseits und ההפה הבהמה unterschieden wird, dann aber müßte umgekehrt gelesen werden, an erster Stelle: מה שהזיקה und an zweiter מה שניהנית. Es kann aber auch der Unterschied auf das unmittelbar vorangehende Wort נהנית bezogen werden, so daß שלא מאליה gleichbedeutend wäre mit נחבטה und מאליה mit עמדה ורעתה. In dieser Weise unterscheidet R. Huna in Jer., und in diesem Sinne könnte auch der Ausspruch Rabs in Babli בנחבטה aufgefaßt werden, daß nämlich עמדה ורעתה dadurch ausgeschlossen wird.

Das.: מיטב שדהו ומיטב כרמו מלמד שאין שמין לו אלא מן המטלטלין [אין לי אלא זה בלבד] מנין לכל המשלם קנס (שלא ישלם) [שאין שמין לו] אלא מן המטלטלין ת"ל מיטב שדהו ומיטב כרמו זה בנין אב לכל המשלם קנס (שלא ישלם) [שאין שמין לו] אלא מן המטלטלין. Der Herausgeber erklärt diese Stelle nach Baba K. 7b wo die Ansicht ausgesprochen wird, daß bewegliche Güter immer als מיטב anzusehen sind. Allein, selbst wenn wir diese Ansicht acceptieren wollten, verstehen wir nicht, wie sich dies aus unserem Schriftvers ergibt. Es ist vielmehr an allen drei Stellen das Wort אלא zu streichen, wie es auch Jer. Gittin 46c heißt: שדהו פרט למטלטלין כרמו פרט לראוי כבמוהזק ושדה [שדהו .l!] פרט למטלטלין בהן דלא בעי מטלטלין משעה ראשונה. Vielleicht ist יהיב statt בעי zu lesen oder מיהב nach בעי einzuschalten, was der Ansicht Rabas in Babli Baba K. 7a: כאן מדעתו כאן בעל כרחו entsprechen würde[1]). Aus Jer. Gittin a. a. O. ergibt sich zugleich was die in der Mech. unmittelbar darauf folgende Erklärung כרמו פרט לגבוה bedeutet, daß man nämlich von Gütern auf die das Heiligtum ältere Ansprüche hat, nicht Beschädigte bezahlt macht, die jüngere Ansprüche erheben.

XXIII 2 S. 154: ולא תענה על ריב לנטות שלא תאמר בשעת מנין דיי שאהיה כפלוני אלא אמור מה שבפניך [יכול אף דיני ממונות כן ת"ל אחרי רבים להטות] ד"א לא תענה על רב לנטות שלא ילמד הובה מי שלימד זכות בדיני נפשות. Das Eingeklammerte wurde vom Herausgeber nach Maimuni, Buch der Ges. Verb. 283 hinzugefügt Es scheint aber befremdlich, daß es in Zivilprozessen gestattet sei, sich irgend einer Meinung ohne innere Überzeugung anzuschließen, bloß um die Zahl voll zu machen. Ferner paßt hier der Schriftvers als Beleg nicht. Viel-

[1]) Vgl. Lewy, Interpretation des Pal. Tal. Traktats Nesikin S. 40.

leicht gehört das Eingeklammerte in die folgende Zeile nach בריני נפשות. Selbst die eben angeführten Worte erinnern an den Gegensatz und sprechen für die ausgesprochene Vermutung.

XXIII 11 S. 157 ובשביעית תשמטינה מלקשש ונטשתה מלסקל. Es scheint, daß מלקשש soviel heißt als Stoppeln sammeln, eben so wie מלסקל die Bedeutung hat: Steine entfernen. Aber schwierig ist Moed Katon 3 a und Sukka 44 b. Dort ist die LA. מלקשקש und es wird zwischen der Baraita und ת"כ, בהר Anfang: יכול לא יקשקש תחת הזיתים וכו' ein Widerspruch gefunden. Die Antwort lautet, daß es zwei Arten von קשקוש gibt, nämlich אברויי אילנא und סתומי פילי Obgleich aber R. Chananel, Aboda Zara 50 b ausdrücklich erklärt, daß לקשקש dem biblischen לקושש קש entspricht, glaubt er, in diesem Sinne die Worte des Babli deuten zu können. Danach bedeute אברויי אילנא die trockenen Zweige und Blätter entfernen, was verboten, hingegen bedeute סתומי פילי, die Ritze in den Bäumen durch Stoppeln und Stroh verstopfen, was gestattet sei. Allein, es ist schwer zu verstehen, wie קשקוש תחת הזיתים die Ritze verstopfen bedeuten soll. Zunächst wäre nun denkbar, daß קשקוש und לקושש ganz verschiedene Dinge seien, wodurch der Widerspruch von selbst behoben wäre. Allein, der Widerspruch läßt sich noch in anderer Weise lösen. Wie nämlich aus Jer. Schebiit 33 d zu ersehen ist, kann לסקל verschiedene Bedeutungen haben, und ebenso könnte es sich mit לקושש verhalten. Gegen die Mischna Schebit II, 3: מסקלין עד ר"ה wird der Einwand erhoben, daß es doch Schebit III, 7 heißt: המסקל נוטל את העליונות ומניח את הנוגעות בארץ, wonach also die Entfernung von Steinen im siebenten Jahre selbst gestattet ist. Hierauf erfolgt die Antwort, daß in der ersten Mischna von מחובר die Rede ist, von Steinen, die tief in der Erde stecken, während in der zweiten von תלוש gesprochen wird, von Steinen auf der Oberfläche der Erde. Demnach könnte man vielleicht auch in bezug auf לקושש in gleicher Weise unterscheiden, und verboten wäre also, die Stoppeln aus der Erde zu reißen, gestattet hiergegen, was von der Ernte auf der Oberfläche liegen geblieben ist. Vgl. Tosaf. Sabbat 36 b s. v. כירה und Sabbat XX 5: הקש ש"ע המטה, woraus zu entnehmen ist, daß jedenfalls auch תלוש — קש genannt wird.

XXIII, 14 S. 158: החוג לי שיקריב שלמי חגיגה: תחוג לי בחגיגה הבאה לשמה אדם יוצא ידו חובתו ואין אדם יוצא ידי חובתו בחגיגה שאין באה לשמה א"כ למה נאמר תחוג לי כל זמן שאתה חוגג למצותי מעלה אני עליך כאלו נדבה הבאתי ובזמן שאי אתה חוגג כראוי מעלה אני עליך כאלו אתה מועל בהר הבית וכו'. Die Worte: א"כ למה נאמר תחוג לי וכו' sind absolut unverständlich, denn es ist ja eben gesagt worden, zu welchem Zweck die Worte

תחוג לי stehen. Außerdem ist die Antwort nicht zu begreifen, da von נדבה nirgends die Rede und nicht einzusehen ist, wie dies in den Worten תחוג לי liegen soll. Wir glauben daher mit Bestimmtheit, daß der Text korrumpiert ist, und nach der Antwort vermuten wir, daß die Stelle Deut. 16, 10 ועשית חג שבועות לה' אלהיך מסת נדבת ידך אשר תתן וכו' in Betracht kommt. Es ist nun zunächst zu bemerken, daß mit שלמים — לשמה gemeint sind, die von vornherein zum Festopfer geweiht wurden, daß man mithin durch נדרים ונדבות sich der Verpflichtung zur Darbringung eines Festopfers nicht entledigen kann. Gerade dies wird Sifre No. 137 aus der angeführten Deuteronomiumstelle abgeleitet: מלמד שאדם מביא חובתו מן החולין, was sowohl מעשר als auch נדרים ונדבות, die man von früher her darzubringen verpflichtet ist, ausschließt.[1]) Es mag nun sein, dass gefragt wurde, jene Bestimmung ergebe sich ja bereits aus Deut., worauf dann die Antwort, die Stelle wolle bloß besagen: כל זמן שאתה וכו' מעלה אני עליך כאלו נדבה הבאת, gut paßt. Denkbar ist auch, daß man in מסת נדבת ידך auf den ersten Blick den Gedanken fand, daß man שלמי נדבה als שלמי חגיגה verwenden kann, was mit תחוג לי in Widerspruch wäre, weshalb erklärt wurde, daß die Deuteronomiumstelle nicht in dem angegebenen Sinne aufzufassen ist, sondern die שלמי חגיגה werden quasi als שלמי נדבה angesehen: כל זמן וכו' מעלה אני וכו'.[2]) Auf welche Weise freilich der fehlerhafte Text entstanden ist, weiß ich nicht, da es doch nicht angeht, einfach an Stelle von א"כ למה נאמר תחוג לי die Worte א"כ למה נאמר מסת נדבת ידך zu setzen. Möglich wäre es, daß das Zitat etwas früher begonnen hätte, etwa mit תחל לספור, und daß daraus unser Text entstanden ist.[3]) Aber das ist

[1]) Merkwürdig ist Babli Chagiga 8a: תניא כותיה דר' יוחנן מסת מלמד שאדם מביא חובתו מן החולין וכו'. Später heißt es: מאר משמע דהאי מסת לישנא דחולין הוא דכתיב וישם המלך אחשורוש מס על הארץ. Man begreift die Frage und Antwort nicht, da es doch ausdrücklich im Schriftvers selbst נדבת ידך heißt und sich daraus die Bestimmung מן החולין klar ergibt. Demnach scheinen die Worte אין מסת nur zu bedeuten: unter מסת hier ist Chullin zu verstehen, wie sich aus נדבת ידך ergibt, nicht aber, daß מסת selbst חולין bedeutet. Vgl. eine ähnliche Ausdrucksweise Sifre Num. S. 40 a 8. Vielleicht ist diese Deutung von מסת veranlaßt durch die verschiedenen Deutungen von מסת, die wir im Jer das 76 b finden, wo aus מסת — טופל למעשר gefolgert wird, ferner האחת העקר והשאר טפלה. Jemand der diese Deutungen kannte, wollte seinerseits im Gegensatz dazu in מסת einen Hinweis auf Chullin finden.

[2]) Vgl. Jer. a. a O. א"ר יוסי בי ר' בון והלא שלמי נדבה כשלמי חגיגה הן ולמה הוא טופל לון לאילין קרייא ללמדך שדוחין עליהן יו"ט. Auch diese Frage scheint sich auf den Schriftvers von נדבת ידך zu beziehen, und die Worte כשלמי חגיגה sind vielleicht nach dem Wort יו"ט zu versetzen.

[3]) Vgl. Midrasch Tann. zu Deut. 16,10 S. 93: תחל ועשית חג שבועות מן

eine sehr künstliche Annahme. Sicher erscheint uns, daß der Text korrumpiert ist, und mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit behaupten wir, daß in den Worten מעלה אני עליך וכו' Bezug genommen wird auf Deut., alles andere ist für uns Dunkel.

Das. S. 158 Z. 30 sind nach ת"ל einige Worte ausgefallen, und es muß heißen: ת"ל חג [יצאה תקופת תמוז שאין בה חג. נאמר כאן חג] האסיף וכו', und S. 159 Z. 1 scheint es, daß es heißen muß [יכול] אין לך בהן אלא אסיף [אחד] מנין לכל וכו'.

Das. XXIII, 19 ראשית נאמר כן ראשית ונאמר להלן ראשית יכול מה ראשית האמור להלן עד שישייר מקצת אף ראשית האמור כן עד שישייר מנין שאם רוצה אדם לעשות כל שדהו בכורים עושה ת"ל בכורי אדמתך. Wir verstehen nicht, wie dies aus בכורי אדמתך folgen soll. Vielleicht soll es ת"ל בכורי כל (Num. 18,13) heißen, vgl. Sifre z. S. 295 und Jer. Bikkurim 65a und Mischna II, 4.

Anhangsweise wollen wir noch zwei Stellen behandeln, die einen längeren Exkurs erfordern.

XII, 15, S. 15: תשביתו שאור מבתיכם מן התורה השבתה בלב ומדברי סופרים בעור ובמה בשרפה הגיעה שעת הביעור ולא נתמנה לו האור שישרפנו מפרר וזורה לרוח או מטיל לדגים ר' יהודה אומר ממתין עד שיגיע לישוב וישרפנו שהיה ר"י אומר אין מצות השבתתו אלא בשרפה וכו'. Die Anfangsworte: מן התורה וכו' sind äußerst auffällig. Die ganze Streitfrage zwischen R. Jeh. und den Weisen ist danach unverständlich, denn wenn unter השבתה auch בטול בלב verstanden wird, wie kann R. Jeh. dann behaupten אין מצות השבתתו אלא בשרפה, und auch die ganze Beweisführung von נותר oder שור הנסקל gibt keinen rechten Sinn. Wir glauben, daß die Worte מן התורה וכו' Zusatz des Sammlers selber sind, der hier die Ansicht Maimunis wiedergibt. Aber wir müssen das Verhältnis von בטול zu בעור an sich betrachten, da, wie jemand einwenden könnte, die von uns berührte Schwierigkeit auch unabhängig von unserer Mechilta besteht und eine Erklärung erfordert. Zunächst nun macht es den Eindruck, als ob Babli selbst sich widersprechen würde: Pesach. 4b wird als eine allgemein anerkannte Ansicht der Satz ausgesprochen: כיון דבדיקת חמץ דרבנן הוא דמדאורייתא בבטול בעלמא סגי ליה. Demnach ist בטול die Hauptsache und בדיקה bloß eine rabbinische Bestimmung, während es 6 b im Gegenteil heißt.

ההולין אתה מביא אתה אומר מן ההולין או מן המעשר ת"ל מכת נדבת ידך. Es scheint, daß man schon im Ausdruck תהל eine Anspielung auf הולין finden wollte, und daß תהל nicht müßig dasteht oder gar bloß durch ein Schreibversehen von der Zeile vorher wiederholt ist. Da jedoch Midr Tann. einer anderen Schule angehört, als unsere Mech., so kann die Stelle auch nicht als schwacher Anhaltspunkt dafür dienen, daß das Zitat mit תהל begonnen hätte.

אמר ר׳ יהודה אמר רב הבודק צריך שיבטל, woraus hervorgeht, daß בדיקה die Hauptsache ist und בטול bloß accessorisch hinzukommt. In ähnlicher Weise heißt es im Namen Rabs im Jer. 28 d. צריך לומר כל חמץ שיש לי בתוך ביתי ואיני יודע בו יבטל. Ferner scheint es, daß tatsächlich erst Rab בטול eingeführt hat, da in der Mischna sowohl Abschn. I als auch II immer nur von בדיקה und בעור die Rede ist, während בטול nur in einem Ausnahmefall, wenn בעור nicht ausgeführt werden kann, erwähnt ist, vgl. Pessachim Abschn. III Ende und die Baraita in Babli 7a. Wie ist nun das Verhältnis von בעור und בטול zu einander? Raschi, Pes. 4 b. ist bekanntlich der Ansicht, daß unter תשביתו=בטול zu verstehen ist. Ein angeblicher Beweis für diese Ansicht ist nach R. Nissim Anfang Pes. und R. M. Chalawa zu Pes. 6 b die Uebersetzung von Onkelos und Jonatan, die beide תשביתו durch תבטלון wiedergeben. In Wirklichkeit ist dieser Beweis nicht stichhaltig, da in dieser Weise von ihnen der Ausdruck השבתה überall übersetzt wird, auch da wo Vertilgen, Wegschaffen zweifellos gemeint ist, z. B. Lev. 26,6 והשבתי חיה רעה מן הארץ. Tosaf Pes. 4 b s. v. מדאורייתא bekämpfen die Ansicht Raschis, insbesondere wendet R. Tam ein, daß danach die Streitfrage zwischen R. Jeh. und den Weisen nicht zu verstehen wäre. R. Nissim sucht die Ansicht Raschis zu rechtfertigen, indem er davon ausgeht, daß תשביתו sowohl בעור als auch בטול bedeutet. Aber die Art und Weise, wie er das Verhältnis von בעור und בטול zu bestimmen sucht, ist sehr gezwungen. Man merkt eben, daß es auf jede Weise einen Ausgleich zu schaffen gilt. In ähnlicher Weise sucht Kesef Mischne die Ansicht Maimunis הל׳ חמץ ומצה II 2 und 3 zu rechtfertigen, indem auch er davon ausgeht, daß תשביתו beides bedeute, und zwar gebiete die Tora בטול für חמץ שאינו ידוע und בעור für חמץ ידוע, die Weisen aber hätten bestimmt, daß man auch nach ח׳ שאינו ידוע nachforsche, ebenso wie sie בטול verordnet hätten, selbst nach erfolgter בדיקה. Man sieht, dass auch dies nur ein Notbehelf ist, um aus den Schwierigkeiten herauszukommen. Wir glauben, daß תשביתו wirklich wegschaffen bedeutet, wo jedoch von בטול die Rede ist, dadurch bloß der Uebertretung des Verbots von לא יראה vorgebeugt werden soll. Denn eben zu dem Verbote von לא יראה heißt es Mech. S. 33 und Sifre Deut. 131 mit Rücksicht auf das Wort בטל בלבך-לך. Demnach wird בטול nur da empfohlen, wo תשביתו nicht zur rechten Zeit erfüllt werden kann, und die Befürchtung vorliegt, daß inzwischen בל יראה eintreten wird. Daher spricht die Mischna zunächt nur von בעור, und wo dieses stattgefunden hat, ist selbstverständlich בטול nicht nötig. Rab hat auch für diesen Fall

בט״ל angeführt Wie es sich aber damit verhalten mag, es scheint mir, daß die Worte מן התורה וכו׳ nicht zur Mech. selbst gehören.

XII 7 S. 11. על הבתים אשר יאכלו אותו בהם [מתוך] שנאמר (שמות יב מו) בבית אחד יאכל מלמד שאין הפסח נאכל אלא בבית אחד מנין אף בשני מקומות ת״ל על הבתים אשר יאכלו אותו בהם הא למדת שפסח מצרים נאכל בשני מקומות אבל האוכלו אין אוכלו אלא במקום אחד. An der Parallelstelle S. 29 heißt es: בבית אחד יאכל השמש שאכל כזית אצל תנור אם היה פקח ממלא כרסו רצו בני חבורה לעשות עמו טובה באין ואוכלין עמו. Vgl. Mech. d. R. J. XV, Pesach VII, 13, Tosifta VI, 11, Babli 86 a., Jer. 35 b. Auf den ersten Blick könnte es nun scheinen, daß beide Stellen der Mechilta im Sinne R. Jehudas sind, dessen Ansicht nach Babli lautet: הפסח נאכל בשתי חבורות אבל אין האוכל אוכל בב׳ מקומות. So faßt es auch Hoffm. auf, welcher sowohl an der ersten, wie auch an der zweiten Stelle auf die Ansicht R J.'s hinweist. Allein damit steht in direktem Widerspruch die in der Mechilta S. 29 auf die Baraita von שמש unmittelbar folgende Bemerkung: בבית אחד אין לי אלא בית מנין לרבות חצר גגה וסוכה ת״ל באחד יאכל א״כ למה נאמר בבית אחד יאכל בחבורה אחת. Dies entspricht der Ansicht R. Simons nach Babli, welche der Ansicht R. J.'s diametral entgegengesetzt ist und בב׳ מקומות gestattet, בשתי חבורות aber verbietet. Sehen wir ab von der Differenz zwischen R. J. und R. S., so ergibt sich ein Widerspruch, wenn wir einfach die Stelle von שמ״ש mit dem darauf folgenden Absatz vergleichen. Aus der Baraita von שמ״ש ergibt sich הפסח נאכל בב׳ חבורות, denn aus den Worten רצו בני חבורה וכו׳ ergibt sich von selbst, daß im entgegengesetzten Falle הוא אוכל במקומו והן אוכלין במקומן d. h. הפסח נאכל בב׳ חבורות, während gleich darauf gesagt wird, בבית אחד bedeute: חבורה אחת. Will man diesen Widerspruch beseitigen, so muß man erklären, בחבורה אחת bedeute: daß eine und dieselbe Person das Pesach nicht in ב׳ חבורות genießen darf, aber ב׳ חבורות für sich gestattet sind. Demnach müßten aber auch die Worte אבל האוכלו אין אוכלו אלא במקום אחד S. 11 in diesem Sinne aufgefaßt werden, aber der Wortlaut ist, wie wir gestehen müssen, dieser Auffassung nicht günstig. Außerdem erhebt sich die Frage warum, im Falle von שמ״ש dieser seinen Ort nicht wechseln darf, um an der Seite der בני חבורה Platz zu nehmen. Man müßte denn erwidern, daß auch dies כאוכל בב׳ חבורות angesehen wird, was nicht einleuchtend ist. In jedem Falle würde, wenn die obige Erklärung richtig wäre, die Ansicht der Mech. weder mit der Ansicht des R. J. noch mit der des R. S. nach der Version des Babli sich decken. Es herrscht jedoch in den Quellen eine gewisse Komplikation hinsichtlich

dieser Kontroverse. Abweichend von Babli heißt es Jer.: נמנו על הפסח הוציא אחד כזית חייב שנים שלשה פטורים מפני שבני חבורתן ראויין להימשך אצלן אלא שהן עוברין בעשה וכרבי שמעון אפילו בעשה אינן עוברין דתני על הבתים אשר יאכלו אותו בהם מלמד שהפסח נאכל בשני מקומות יכול אף אוכליו יהו אוכלין אותו בשני מקומות ת"ל בבית אחד יאכל הא כיצד פסח נאכל בשני מקומות ואין אוכליו אוכלין אותו בשני מקומות ר' שמעון אומר אף אוכליו אוכלין אותו בשני מקומות מה מקיים ר שמעון בבית אחד יאכל שלא תהא חבורה מקצתה אוכלת בפנים ומקצתה אוכלת בחוץ. Zunächst nun könnte es scheinen, daß hinsichtlich der Ansicht R. Jehudas kein Unterschied zwischen Babli und Jer. ist. Demnach würde הפסח נאכל בב' מקומות soviel bedeuten wie בב' חבורות d. h. das Pesach kann in zwei Gruppen, Gruppe A und B verzehrt werden, nicht aber darf Gruppe A oder B — und dasselbe gilt natürlich auch wenn von vornherein nur eine Gesellschaft vorhanden ist — ihren Platz wechseln und den auf sie entfallenden Teil in verschiedenen Räumen verzehren. Ein Unterschied zwischen Babli und Jer. wäre bloß hinsichtlich der Ansicht R. Simons, insofern Jer. in die Worte R. S.'s das Wörtchen אף einschiebt. R. S. würde demnach ebenso wie R. Jehuda ב' חבורות gestatten, und die Differenz zwischen beiden sich darauf beschränken, daß R. S. über R. J. hinausgeht, auch den Platzwechsel gestattet, was R. J. verbietet. Gegen diese Auffassung jedoch erhebt sich eine große Schwierigkeit durch die Auseinandersetzung im Jer. Im Anschluß an die Baraita von שמ"ש heißt es: תמן אמרין דר"ש היא. Dies ist unverständlich, wenn wir die Ansicht R. Jehudas im Sinne Bablis nehmen. Auch angenommen, daß תמן אמרין וכו' sich auf die Mischna bezieht, können wir den Worten keinen passenden Sinn abgewinnen. Hingegen wird die Stelle klar, wenn wir die Ansicht R. Jehudas gerade im entgegengesetzten Sinne auffassen: הפסח נאכל בב' מקומות, das Pesach darf von einer Gesellschaft, בחבורה אחת, nacheinander in verschiedenen Räumen verzehrt werden, aber אין אוכליו אוכלין אותו בב' מקומות, es darf nicht zu gleicher Zeit in verschiedenen Räumen, das ist: in verschiedenen Gruppen, verzehrt werden, während R S. selbst ב' חבורות gestattet. Nach dieser Auffassung ist תמן אמרין וכו' verständlich, sowohl wenn wir die Worte auf den Absatz von שמ"ש, als auch wenn wir sie auf die Mischna beziehen, da R. Jeh. ב' חבורות verbietet. Auch die Worte נמנו על הפסח וכו', welche der Kontroverse von R. J und R. S. vorangehen, haben nach der letzteren Auffassung einen guten Sinn, und wenn es heißt: אלא שהן עוברין בעשה, so ist gemeint, daß sie das Pesach בב' חבורות genießen und daher nach der Ansicht R. J.'s das Gebot בבית אחד יאכל übertreten, nicht aber nach der

Ansicht R. S's.[1]) Aber für die Mech. wissen wir auch nach dieser Auffassung keine befriedigende Erklärung. Die Worte: אין לי אלא בית מנין לרבות חצר וכו׳ א״כ ל״נ בבית אחד יאכל בחבורה אחת entsprechen augenscheinlich der Tosifta: אע״פ שנ׳ בבית אחד יאכל וגו׳ אוכלין בחצרותיהן וכו׳ הא מה ת״ל בבית אחד יאכל בחבורה אחת, was niemand bei unbefangener Betrachtung anders erklären wird, als daß das Pesach nicht in zwei Gruppen gegessen werden darf, nicht aber etwa, daß ein und disselbe Person nicht zwei verschiedenen Gruppen des Pesachopfers zugleich angehören darf. Nur der Widerspruch zwischen Mech. S. 11 (הא למדת שפסח מצרים נאכל בשני מקומות אבל האוכלו אין אוכלו אלא במקום אחד) und Mech. S. 29 (א״כ למה נאמר בבית אחד יאכל בחבורה אחת) wäre nach unserer Auffassung des Jer. beseitigt. Jedenfalls scheint es nicht, daß die Mechilta an zweiter Stelle im Sinne R. S.'s sei, da dieser wie es in der Tosifta unmittelbar nach dem obigen Zitat heißt, בבית אחד יאכל in einer anderen Weise deutet[2]). Wir haben zugleich an einem Beispiele

---

[1]) Nach der hergebrachten Auffassung muß man erklären עוברין בעשה, weil nach R. J. das Pesach nicht von einer und derselben Person in verschiedenen Räumen verzehrt werden darf, während nach R. S. dies gestattet ist. Demnach müßte davon die Rede sein, daß sie bereits einen Teil des Peßach zu verzehren begonnen hatten. Allein נמנו על הפסח bedeutet mehr, daß sie sich anschickten das Peßach zu verzehren, aber noch nicht damit begonnen hätten. Ferner hätte es unter der Voraussetzung, daß das Mahl bereits begonnen hat, nicht heißen können: פטורין מפני שבני חבורתן ראוין להימשך אצלן. Im Gegenteil die Genossen können ja ihnen nicht folgen, wenn sie nicht das Gebot übertreten wollen, wonach ein und dieselbe Person ihren Anteil nicht in verschiedenen Räumen verzehren darf. Hingegen ist nach unserer Erklärung unter עוברין בעשה das Gebot betreffend ב׳ חבורות zu verstehen Was die dunkeln Worte יחיד שהוציא וכו׳ betrifft, so stehen sie vielleicht im Zusammenhang mit dem Absatz von שנים, so daß dieser Absatz vor יחיד zu versetzen oder לא כן תני vor שנים וכו׳ einzuschalten wäre, und die Frage selbst lautete vielleicht: ר׳ חייה בר בא בעא למה לי שנים שלשה אפילו יחיד שהוציא כזית חוץ לחבורה מפני שבני חבורתו ראוין לימשך אצלו נפטר מלא תעשה למה לי כר״ש וכו׳, da doch aus der Baraita von שנים zu ersehen ist, daß zuweilen die Mehrheit sich nach dem Einzelnen richtet.

[2]) Aus der Relation der Tosifta, daß nach R. S. בבית אחד יאכל bedeutet שלא יהיו שתי חבורות אוכלות זו כנגד זו geht indirekt hervor, daß nach R. S. ב׳ חבורות gestattet sind. In diesem Sinne kann auch die Mischna aufgefaßt werden אלו הופכין את פניהם הילך וכו׳. Daß in den Worten R. S.'s von Gesellschaften zweier verschiedener Pesachim die Rede sei, ist nicht einleuchtend, ist aber immerhin möglich. Dann könnte auch die Mischna auf einen solchen Fall bezogen werden, vgl. הכדי דוד. Wir sehen zugleich, wie verschieden auch die Ansicht R. S.'s tradiert wurde. Denn nach Jer. deutet R. S. בבית אחד שלא תהא חבורה מקצתה אוכלת בפנים וכו׳. Eine dritte Version ist die Babli's, wonach ב׳ חבורות ausgeschlossen wird. Die Ausführungen G's in Lewy-Jubelschrift S. 419 sind mir nicht klar geworden. Vor allem konnte ich nicht entnehmen, wie er die Worte תמן אמרין דר״ש

hier gesehen, wie eine scheinbar ganz einfache Kontroverse bei einem näheren Eingehen auf die Quellen sich immer komplizierter gestaltet, und wie sehr die Versionen von einander abweichen.

היא versteht. Auch die im Namen von מרכבת המשנה angeführte Erklärung der Kontroverse zwischen R. J. und R. S. leuchtet mir nicht ein.